



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

종교학박사학위논문

# 조선후기 변란의 종교사 연구

: 추국 자료로 본 반란과 혁세 종교

2019년 8월

서울대학교 대학원

종 교 학 과

한 승 훈



# 조선후기 변란의 종교사 연구

: 추국 자료로 본 반란과 혁세 종교

지도교수 최 종 성

이 논문을 종교학박사학위논문으로 제출함.

2019년 4월

서울대학교 대학원

종 교 학 과

한 승 훈

한승훈의 박사 학위논문을 인준함.

2019년 6월

위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

부 위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)



## 국문초록

조선후기의 변란에서 나타나는 몇몇 종교적 측면들은 역사 및 종교 연구에서 많은 관심을 받아왔다. 세계의 멸망, 진인(眞人)이라 불리는 메시아적 인물의 등장, 그리고 미륵에 의해 다스려지는 새로운 시대의 도래 등에 대한 예언은 그 전형적인 예다. 이들은 미숙한 계급의식의 등장 또는 근대 신종교 운동의 초기 형태로서 다루어져 왔다. 이 논문은 이 주제에 대해 종교사적 관점에서 대안적 시각을 제시하고자 하는 시도이다.

인간 행위에서의 종교현상은 개인이나 사회체제의 현 상태를 유지하거나 변화시키고자 하는 실천이다. 정치적 장에서, 종교적 실천의 지향은 크게 호국(護國)과 혁세(革世)의 두 가지 형태를 가진다. 혁세적 구조 혹은 세계관은 종교문화의 다른 영역으로부터 전유된 문화적 재료들로 구성되며, 저항과 반란의 사건에서 표현된다.

이 연구의 1차적인 자료는 고변서(告變書)와 관련자들의 진술을 포함하고 있는 17-19세기의 추국(推鞠) 기록들이다. 이들 자료 가운데 대부분은 사료비판을 통과하기에는 너무나 많은 허위진술을 포함하고 있어 많은 주목을 받지는 못했다. 그러나 완전한 사실을 묘사하고 있지 않은 진술이라도, 이 기록들은 현 체제 혹은 세계 그 자체의 전복에 대한 행위자의 상상력을 보여주는 의미심장한 증거가 될 수 있다.

변란의 종교적 구조에 대한 분석은 상호 관련된 세 가지 주제인 1) 예언과 예언서, 2) 영웅 신화, 3) 주술과 의례의 실천을 통해 이루어졌다. 이 시기의 변란 상황에서 『정감록(鄭鑑錄)』으로 대표되는 예언 문헌들은 빈번하게 언급되었다. 그 초기 형태는 여말선초의 엘리트 정치 담론에서부터 발견된다. 그 일반적인 이용 방법은 전쟁이나 재난이 일어났을 때 안전한 장소를 탐색하는 것이었으나, 변란 참여자들은 이 널리 퍼진 믿음을 동조자들을 모으고 반란 시도를 정당화하는 데 활용하였다.

반란의 메시아적 영웅을 가리키는 대표적인 이름인 진인은 동아시아의 정치적 맥락에서 본래 왕조의 개창자나 중창자(重創者)를 의미했다. 그 신화적 구조는 기본적으로 전형적인 영웅 신화의 일반적인 과정을 따른다. 그러나 ‘영웅의 귀환’ 단계는 봉기의 날까지 연기되었다. 이런 담론의 효과는 반란의 성공을 보증하는 동시에 실패를 진인의 부재 탓으로 돌려 정당화하는 것이었다.

조선후기의 변란은 일반적으로 점복, 풍수 등에 능한 술사(術士)들이 주도하거나 참여하였다. 술사들은 술수를 통해 반란의 성패, 진인이나 새로운 왕도의 위치, 예언서가 말하는 멸망의 정확한 시기를 예견하였다. 나아가 변란 참여자들은 반란의 성공을 위한 의례들을 수행하거나, 변란 과정 자체를 의례화하기도 하였다.

이런 고찰을 통해, 우리는 변란 참여자들이 상상한 지배적인 세계관이 이상적인 질서나 정치체제의 설립을 포함하는 유토피아 유형이라기보다는 현 체제에 대한 거부와 그 멸망에 대한 예견을 포함하는 밀레니움 유형이었다는 결론에 이르렀다. 바로 이 점에서 전근대의 반란은 엘리트 개혁자들이나 근대 혁명가들의 시도와는 달랐다.

**주요어:** 한국 종교, 종교사, 종교와 반란, 정감록, 밀레니움, 메시아니즘  
**학번:** 2012-30828

# 목 차

I. 머리말 .....	1
1. 조선후기 변란의 종교사 .....	1
2. 민중사상과 민중운동 .....	3
3. 전근대 변란과 근대 신종교 .....	11
4. 종교와 반란 .....	16
5. 연구 방법과 범위 .....	24
6. 논문의 구성 .....	30
7. 범례 .....	35
II. 혁세의 종교적 구조 .....	37
1. 역사학과 현상학 .....	37
2. 사건과 구조 .....	42
3. 종교적 구조의 네 가지 작동 양식 .....	50
4. 혁세적 구조의 조건과 구성 .....	60
III. 반란과 반역자들 .....	68
1. 종교 자료로서의 심문 기록 .....	68
2. 변란의 연대기 .....	72
가. 전쟁과 반정 .....	73



나. 대기근 이후의 변란들 .....	81
다. 도참비기의 시대 .....	88
라. 민란의 시대와 '직업적 봉기꾼'들 .....	95
3. 술사, 승려, 유생, 무당 .....	105
가. 술사들의 반란 .....	106
나. 변란 상황에서의 '도선 모델' .....	110
다. 이단적 선비들 .....	114
라. 무당들의 목시종말론 .....	118
IV. 예언과 예언서 .....	123
1. 근대 『정감록』과 조선후기 예언서들 .....	123
2. 예언의 형식들과 예언서의 장르들 .....	136
3. 예언의 역사적 변형 .....	146
가. "초포에 조수가 들어오면" .....	146
나. "안성과 죽산 사이, 인천과 부평 사이" .....	148
다. "성인이 나오고 즐거움이 당당할 것이다" .....	150
라. "궁궁이 이롭다" .....	152
4. 예언서의 혁세적 변용 .....	155
V. 진인출현설의 형태와 변형들 .....	167
1. 진인: 건국자 혹은 찬탈자 .....	167
2. 영웅 신화로서의 진인출현설 .....	171
3. 진인출현설의 패턴과 효과 .....	177

가. 비범한 출생 .....	177
나. 사라진 아이 .....	184
다. 진인 탐색 .....	186
라. 임박한 도래 .....	191
4. 진인출현설의 변형들과 그 역사적 조건 .....	194
가. 바다를 건너오는 진인의 배 .....	195
나. 북벌론과 두 사람의 진인 .....	199
다. 셋으로 나뉘는 나라 .....	203
라. 돌아오는 반역자들 .....	208
VI. 반란의 주술과 의례 .....	214
1. 술수의 혁세화 .....	214
가. 점복(占卜) .....	215
나. 파자(破字) .....	217
다. 사주(四柱) .....	221
라. 관상(觀相) .....	223
마. 천문(天文) .....	228
바. 망기(望氣) .....	233
사. 저주(呪呪) .....	235
아. 역귀(役鬼) .....	240
2. 반역자들의 의례 .....	244
가. 이충경 사건(1629)의 장군제/독제 .....	246
나. 차충걸 사건(1691)의 천기공부/산간제천 .....	251

다. 이운 사건(1712)의 축신천제 .....	252
라. 최수만 사건(1722)의 기불과 제천 .....	254
마. 광처응 사건(1733)의 풍신제 .....	255
바. 이용범 사건(1786)의 영신제/신장제 .....	255
사. 민회행 사건(1869)의 산제 .....	259
아. 오윤근 사건(1872)의 산천기도 .....	259
자. 이필제 사건(1871)의 천제와 태백산 기도 .....	261
차. 그 외의 결의의식 및 입문의례들 .....	262
3. 반란의 의례화 .....	266
가. 길일(吉日) 고르기 .....	267
나. 반란의 제차(祭次) .....	268
4. 상징적 반란과 실제적 반란 .....	277
VII. 혁세의 세계관 .....	282
1. 고갈된 현세 .....	282
가. 왕기의 소진 .....	282
나. 나라의 운수 .....	286
다. 상서와 재이 .....	291
라. 잘못된 군주 .....	296
마. 사회질서의 혼란과 ‘화폐 종말론’ .....	299
2. 국가 밖의 세계 .....	303
가. 조선의 비국가공간들 .....	303
나. 산지: 도피처이자 성소 .....	306

다. 해역: 반역자와 이방인의 영역 .....	316
라. 목시종말적 지리 인식의 중층성 .....	322
3. '다음 세상'의 형태들 .....	327
가. 유토피아와 밀레니움 .....	327
나. '개벽' 개념의 목시종말적 변용 .....	335
다. 석가와 미륵의 교대 .....	338
라. 반란의 인지 구조 .....	343
 VIII. 맺음말 .....	 346
 참고문헌 .....	 351
Abstract .....	369
 그림 1 윤이흠의 신념유형 .....	 56
그림 2 종교적 구조의 작동 유형 .....	56
그림 3 『정감록』 판본 계통별 도입부 차이 .....	130
그림 4 「정감록」의 판본 분류 .....	132
그림 5 『정감록』의 역년(歷年) 형식 예언들 .....	139
그림 6 고려와 조선에 대한 추수(推數) .....	141
그림 7 예언서의 장르 특성 .....	143
그림 8 『도선비기』 계통 예언서의 “궁궁” 관련 구절 .....	145
그림 9 “초포에 조수” 관련 예언 .....	147

그림 10 박천우의 점서 .....	189
그림 11 현행본 『정감록』의 삼국분열설 .....	206
그림 12 '지리적 탈출'의 지향들 .....	323
그림 13 이충경 사건의 「관직포치성책」 .....	330
그림 14 이상 세계의 형태들 .....	332

# I. 머리말

## 1. 종교현상으로서의 조선후기 변란

한국종교사에서 조선후기는 몇 가지 중대한 변화로 특징지어진다. 첫 번째는 국행의례 등 공식종교의 영역에서 일어난 변화다. 건국 초기부터 이어진 이단(異端) 및 음사(淫祀)의 배제와 예제 개혁을 통해 조선후기의 공식종교는 담론과 의례의 측면 모두에서 불교, 도교, 무속, 풍수도참 등의 요소를 최소한도로 제한하고 일원화된 유교적 양식을 지향하는 방식으로 정비되었다. 두 번째는 문화의 주변부 내지 저변에서 일어난 변화다. 유교적 교육을 받은 엘리트들에 의해 공식적인 차원에서 소거되었던 다양한 전통의 종교문화는 민속종교의 장에서, 그리고 주변적 지식인들에 의해서 독자적인 방식으로 전개되었다. 세 번째는 새로운 종교운동들의 등장이다. 서학의 형식으로 18세기 이래 본격적으로 도입된 외래종교인 그리스도교, 그리고 19세기 이후에 등장한 동학 등 자생적인 신종교운동이 여기에 속한다.

이런 전통적인 주제들 가운데 최근 새삼 주목받고 있는 영역이 있다. 그것은 『정감록(鄭鑑錄)』 등 도참비기(圖讖秘記)로 대표되는 왕조교체의 예언, 그리고 미륵출세(彌勒出世)나 후천개벽(後天開闢) 등으로 표현되는 묵시종말적 세계관의 유행이다. 이는 1970-80년대 민중론적 접근의 핵심적인 주제들이기도 했다. 그러나 1990년대 이후 사회사, 문화사적 관점의 심화와 자료의 확장은 이들 종교문화에 대한 다양한 방식의 재검토를 요청하고 있다. 이 논문은 과거 ‘전근대 민중종교’의 범주에서 다루어졌던 이들 현상에 대해 새로운 접근을 시도하는 종교사적 연구다.

연구의 직접적인 대상이 되는 것은 17세기에서 19세기 사이에 빈번하게 일어났던 변란(變亂)에 대한 문헌기록들이다. 전근대 민중운동사 연구에서 ‘변란’은 농민항쟁의 성격이 강한 민란(民亂)과 구분되는, “민중사상 내지 민간신

앙을 기반으로” 하는 “정치투쟁”을 가리키는 범주다.<sup>1)</sup> 스스로의 사상을 문자로 남기지 않는 경향이 있는 반체제적인 종교문화에 접근하기 위해, 우리는 그런 사상이 실천의 형태로 표출된 사건에 대한 기록을 이용할 수 있다. 다행히도 17세기 이후의 변란에 대해서는 방대한 심문 기록이 남아 있다. 그리고 증거보다는 자백이 중시되는 전근대의 사법체계 하에서 변란을 모의하거나 실행한 ‘반역자들’의 진술은 대단히 상세하게 기록되었다. 여기에는 ‘범상난언(犯上亂言)’의 죄목으로 처벌된 불온한 발언으로부터, ‘모반대역(謀反大逆)’으로 판단된 실질적인 반란 시도에 이르는 다양한 단계의 사건이 포함된다.<sup>2)</sup>

변란에 대한 역사적 연구들이 공통적으로 지적하고 있는 것은 “민중사상”, “민간신앙”, “이단사상” 등으로 표현된 종교적 요소들이다. 단순 모의 단계에서 적발된 변란이나 무고(誣告)로 추정되는 사례의 경우에서마저도 종말론적인 세계관이나 유사-의례적 실천은 일반적으로 발견된다. 뿐만 아니라 서로 인적, 지역적 관련성이 없는 별개의 사건들에서도 유사한 맥락의 종교적 표현들이 드러나며, 그 가운데 일부는 근대 이후의 신종교운동들에서도 유사한 형태로 나타난다. 이런 현상은 각 변란의 공통된 기반이 되는 당대의 문화적 배경, 다시 말해 각각의 사건이 공유하는 종교적 구조의 존재를 상정하게 한다.

이런 관점에서 평가해볼 때, 조선시대 변란을 다루어 온 기존의 민중운동사적 접근은 개별 사건의 서술과 그 사회사적 의의에 대한 분석에 집중하는 경

- 
- 1) 고성훈, “조선후기 민중사상과 鄭鑑錄의 기능”, 《역사민속학》 47 (2015), 115. 유사한 관점에서 배항섭은 주로 19세기의 맥락에서 민란과 구분되는 변란의 특징을 다음과 같이 열거하고 있다. “변란은 대체로 ①향촌사회에 뿌리를 내리지 못하고 훈장, 의원, 지관 등을 생업으로 삼아 각지를 편력하던 소외되고 가난한 寒儒·貧士 중 일부가, ②정감록류의 이단사상을 이념적 무기로 조선왕조 자체에 불만을 품고, ③빈민·유랑민 등을 동원하여 특정 고을을 장악한 다음 감영을 거처거나 아니면 곧바로 서울을 공격하기 위해 일으키는 병란이다. ④민란과 달리 참여층이 특정 고을에 국한되는 것이 아니라, 고을 단위를 벗어난 지역 간에 연계된 조직을 가지고, ⑤투쟁의 목표 역시 읍폐의 개혁이나 이서배의 懲治를 위해 읍권을 장악하는 데서 그치는 것이 아니라 조선왕조를 전복하고 중앙권력을 장악하는 데 있었다.” 배항섭, 『朝鮮後期 民衆運動과 東學農民戰爭의 勃發』 (경인문화사, 2002), 114.
  - 2) 고성훈은 18세기의 변란들을 ‘와언(訛言)·요언(妖言) 단계’, ‘흉서(凶書)·괘서(掛書) 단계’, ‘거사모의(擧事謀議) 단계’로 분류하여 각각의 대표적인 사례를 검토한 바 있다. 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』 (동국대학교 박사학위논문, 1993). 한편 유승희는 각각의 변란 주모자들에게 적용된 죄목을 기준으로 ‘모반대역(謀反大逆)’, ‘저주(呪呪)’, ‘조요서요언(造妖書妖言)’, ‘난언(亂言)’, ‘무고(誣告)’, ‘대역부도(大逆不道)’ 등의 범주로 사건들을 구분하였다. 유승희, 『조선 민중 역모 사건: 재판 기록으로 살펴본 조선의 두 얼굴』 (위즈덤하우스, 2016).

향이 있었다. 이는 변란 상황에서 나타나는 종교적 요소들을 그 자체의 맥락에서 해석하기보다는 근대적 형태로 성숙하지 못한 저항 이데올로기, 혹은 민중의 자생적인 혁명사상으로 평가하는 두 방향의 편향으로 이어지곤 했다. 한편 변란의 종교적 측면에 주목하는 연구에서 나타나는 또 하나의 경향은 조선 후기의 저항운동에서 표현되는 종말론적이거나 메시아니즘적인 믿음을 후대의 신종교운동에서 체계화되는 교의와 연속되는 것으로 파악하는 관점이다.

이런 접근들에는 명확한 기여와 한계가 있다. 그리고 역사적 방법론에 의해 잘 통제된 종교학적 관점은 그에 대한 유용한 대안을 제시할 수 있다.

## 2. 민중사상과 민중운동

조선시대 변란을 혁명적인 저항운동으로 파악하고, 거기에 동원된 종교사상에 주목하는 관점은 연구사 초기부터 나타났다. 최남선은 해방 직후 출간된 『조선상식문답(朝鮮常識問答)』의 “정감록(鄭鑑錄)” 항목에서 다음과 같이 말하고 있다.

(…) 李氏朝鮮이 鄭氏의 革命을 만난다는 運命說은 宣祖朝前으로부터 行하여 宣祖乙丑의 鄭汝立逆謀란 것이 실로 이를 背景으로 하얏섯스며 그뒤 光海君, 仁祖以下의 모든 革命運動에는 鄭氏와 溪龍山의 그림자가 반드시 어른거리서 거의 例外가 없고 특히 正祖乙巳의 洪福榮의 獄事에는 鄭鑑錄이란 名稱이 분명히 나오니 대개 鄭鑑錄이란 것은 宣祖朝로부터 正祖朝에 이르는 어느 時期에 革命運動上 必要로서 資料를 民間信仰方面에 取하여 未來國土의 希望의 表象으로 만드려낸것임양 합니다.<sup>3)</sup>

최남선의 서술에서 주목되는 것은 조선시대의 변란을 “혁명운동”이라 규정하는 한편, “정씨”를 이씨 왕조를 대체할 왕조로, “계룡산”을 한양을 대체할 왕도로 지목하는 사상이 조선후기의 변란 사건들에서 일반적으로 제기되고 있었음을 지적한 점이다. 그는 이런 반체제적 사유의 “자료”가 당시의 민간신앙

3) 최남선, 『朝鮮常識問答』(동명사, 1946), 112. 표기는 원문을 따름.



에서 비롯하였다는 점 또한 언급되고 있다.

그러나 해방 이후 상당 기간 동안 조선시대 변란과 그 종교적 양태는 한국 학 내에서 중심적인 주제가 아니었다. 그 이유로는 첫째, 정치사, 경제사 등 역사학의 주류 분야들이 주로 왕조와 양반 지배층의 역사에 주목해 왔다는 점, 둘째, 19세기의 흥경래의 반란이나 동학농민전쟁과 같은 예외를 제외하면, 대규모의 무력 봉기의 형태로 전개되어 중앙 정치에까지 영향을 미친 변란이 극히 적었다는 점, 셋째, 왕조실록 등의 자료에서 변란에 대한 기록은 대부분 극히 소략하며 『추안급국안(推案及鞫案)』, 『포도청등록(捕盜廳謄錄)』 등 변란에 대한 1차 자료들은 1970년대 이후에야 학계에서 널리 활용되었다는 점 등을 지적할 수 있을 것이다. 이런 상황 속에서 변란과 그 과정에서 드러난 ‘신비적’ 요소들은 역사적으로 큰 의미를 가지지 않는 해프닝이나 일화로 취급되기 마련이었다.<sup>4)</sup>

그러나 1970년대 말 이후 조선후기 변란은 긍정적인 가치를 가지고 재검토되기 시작하였다. 여기에는 당시 지식사회 내 ‘민중론’에 대한 관심의 확산과 더불어 새로운 문헌자료의 발굴이 큰 영향을 미쳤다. 그 효시가 된 것은 1970년대 초에 규장각 미분류 자료의 해제 작업에서 331책의 『추안급국안』이 발견된 사건이었다. 이 발견을 주도한 인물 중 한 사람인 정석종은 17세기 말의 두 사건 자료에 주목하여 변란 연구에 있어 선구적인 역할을 하였다.<sup>5)</sup> 이들 사건은 무당, 승려, 술사 등이 참여하며, 미륵, 용, 진인 등의 초자연적 표상과 관련되어 있었으며, 우주론적이거나 운수론적인 예언에 기대를 거는 등 명확한 종교적 구조를 가진 사건이었다.<sup>6)</sup>

형식적인 측면에서도 정석종의 연구는 이후 진행될 사례 연구들의 범례가 되었다. 이들 논문은 (1) 먼저 사건과 관련된 사회사적 배경을 서술하고, (2)

---

4) 최남선이 강조한 정여립 사건도 본격적인 연구논문들이 출판된 것은 1970년대 중반 이후의 일이었다. 이희권, "鄭汝立 謀叛事件에 대한 考察", 《창작과 비평》 10/3 (1975); 김용덕, "鄭汝立研究", 《한국학보》 2/3 (1976).

5) 정석종, "『장길산』의 재료가 된 「추안급국안」과 정약용의 「경세유표」", 《역사비평》 18 (1992), 216-217.

6) 정석종, "조선후기 숙종연간의 미륵신앙과 사회운동", 한우근박사 정년기념사학논총 간행준비위원회(편), 『韓祐勳博士 停年紀念史學論叢』 (지식산업사, 1981); "肅宗年間 僧侶勢力의 舉變計劃과 張吉山- 李稅, 俞選基等の 上變을 中心으로-", 《동방학지》 31 (1982). 두 연구는 이후 정석종의 박사학위논문의 일부가 되었다. 정석종, 『朝鮮後期社會變動研究』 (일조각, 1983).

변란 모의를 고발하는 고변서(告變書)의 내용을 실록 등 여타 기록과 비교하며 검토하고, (3) 주요 사건 가담자들의 성명, 연령, 지역, 계층 등을 조사하여 이를 도표화하고, (4) 구체적인 진술 내용을 바탕으로 변란 계획의 전개 과정과 그에 드러난 사상적, 문화적 특성을 살펴보는 방식으로 구성되어 있었다.

1980년대 이후로는 역사학계 내 민중사관의 유행과 함께 변란에 대한 사례 연구도 활발하게 이루어졌지만, 대다수는 특정한 시기에 일어난 사건의 개략을 열거함으로써 변란의 “추이와 특징”을 파악하는 방식이었다.<sup>7)</sup> 이런 접근은 자료의 발굴과 연구대상의 확장이라는 점에서는 의의가 있었으나, 심문 자료에서 드러나는 종교문화적 요소에 대해서는 단편적인 나열에 그칠 수밖에 없었다. 또한 이 시기 연구자들의 관심은 근현대에 인접한 19세기의 사건들에 집중되어 있어, 18세기 이전의 사례들은 상대적으로 소략하게 다루어졌다.

18세기 이전 변란들에 대한 본격적인 연구는 고성훈에 의해 이루어졌다. 고성훈은 17-18세기의 변란 사례를 광범위하게 조사했을 뿐만 아니라, 민(民)의 저항 형태, 변란의 양상 등을 일정한 기준을 통해 분류함으로써 이 분야의 연구를 체계화하였다. 여기에는 변란 사건들의 ‘추이’에 대한 연구와 각각의 ‘사례’에 대한 분석이 모두 포함되어 있었다. 즉, 사건들은 유형화되어 통시적으로 개괄되고, 그 가운데 중요한 사례들은 정석종의 것과 유사한 양식에 따라 분석되었다.<sup>8)</sup> 이후 변란 연구는 이 목록에 포함되어 있는 사례 하나하나를 표준화된 양식에 따라 분석하는 방식으로 확장되고 있다. 이런 방식의 사례연구는 고성훈, 배혜숙, 김우철 등에 의해서 주도되었다.<sup>9)</sup>

한편 사건 자체에 대한 서술을 넘어 특정한 범주나 주제를 설정해 변란을 연구하려는 시도 또한 연구사 초기부터 있었다. 특히 민중운동사적인 입장에서 변란을 ‘민중사상’에 근거하여 이루어진 저항운동으로 파악하려는 경향이

---

7) 대표적으로는 이이화, 배향섭 등의 연구가 있다. 이이화, “19세기 전기의 民亂研究”, 《한국학보》 35 (1984); 배향섭, “19세기 변란의 추이와 특징”, 『1894년 농민전쟁연구 2 -18.19세기의 농민항쟁-』 (역사비평사, 1992).

8) 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』 (동국대학교 박사학위논문, 1993).

9) 배혜숙, “乙亥獄事의 參與階層에 關한 研究: 羅州掛書事件을 中心으로”, 《백산학보》 40 (1992); “19世紀 漢城府 金守禎 舉事計劃 研究”, 《사학연구》 50 (1995); “正祖年間 洪福榮獄事 研究”, 《역사와 실학》 5·6 (1995); 『朝鮮後期 社會抵抗集團과 社會變動 研究』 (동국대학교 박사학위논문, 1995); “조선 후기 비기에 나타난 시대의식 연구: 체제 저항현상을 중심으로”, 《상명사학》 8 (2003). 김우철에 의한 사례연구들은 다음 책에 수록되어 있다. 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』 (경인문화사, 2013).

우세하였다. 그 가운데에서도 『정감록』이라는 텍스트는 조선후기의 저항적인 민중사상을 담고 있는 일종의 ‘경전’으로 평가되었으며, 전근대의 민중운동을 미륵신앙의 전개 과정으로 파악하는 관점도 종종 제기되었다. 또한 근대 이후 한국 신종교들에 의해 부각된 후천개벽(後天開闢) 또한 조선후기 변란의 사상적 근거로 소급 적용되었다.<sup>10)</sup>

이 시기에 제안된 ‘민중사상’에 대한 몇 가지 대표적인 정의들이 있다. 우윤은 민중사상이 “그 시대의 민중들이 처해 있는 역사적 기본모순에 대응하여 그것을 민중적 입장에서 해결하려는 사회사상”이라고 규정하였다.<sup>11)</sup> 한편 조광은 민중사상이 “한 사회의 지배적 이데올로기 내지는 중심적 가치체계가 사회변동의 과정에서 사회의 내적 용인이나 외적 상황에 의해 전반적으로, 혹은 부분적으로 붕괴되어 사회가 불균형 상태에 빠질 때 나타나는 현상”이며, “기존의 가치체계나 사회질서로부터 벗어나 그것을 부분적으로나 전면적으로 재구성하여 자신의 삶을 새로운 방향으로 이끌어 나가려는 사람들에 의해 발굴되거나 창출되는 사상”이라고 보았다. 특히 조광은 이런 민중사상이 흔히 “종교 내지 준종교 사상의 형태”를 취하며, 카리스마적 지도자와 그 추종자들에 의한 사회운동의 특성을 가지게 된다는 점을 지적하였다.<sup>12)</sup>

이런 정의들에서 규정하는 민중사상의 특징으로는 다음과 같은 것들이 있다. 첫째, 민중사상은 지배 이데올로기나 기존 가치질서의 붕괴에서 비롯한다. 둘째, 그로 인해 지배체제의 모순이 심각해질 때, 이를 해결하려는 저항주체

10) 정석종은 조선후기 사상사에 있어 “불교, 도교 및 민간신앙의 변화”에 주목해야 한다고 지적하면서 특히 미륵신앙을 이상사회의 도래를 추구하는 혁명사상으로 파악하였다[정석종, 『朝鮮後期社會變動研究』, 46-47.] 같은 시기 황선명도 개벽사상, 진인사상, 혁세사상, 운세사상 등을 조선 말기 민중종교운동에서 작용한 사상들로 지적하였다[황선명, “후천개벽과 革世思想: 조선 말기 民衆宗教運動을 중심으로”, 『韓國近代 民衆宗教思想』(학민사, 1983), 33-34.] 유사한 관점에서 우윤은 “주역의 후천개벽사상, 정감록의 왕조교체사상, 미륵하생신앙의 미륵출현사상 등”을 19세기 민중사상의 대표적인 사례로 꼽았다[우윤, “19세기 민중운동과 민중사상-후천개벽, 정감록, 미륵신앙을 중심으로-”, 《역사비평》 2 (1988), 220.] 이런 관점에 의한 연구는 90년대 이후까지도 이어지고 있다. 백승종, “한국에서의 미륵신앙의 역사적 전개: 그 지속성과 변모의 과정을 추적한다”, 《원불교사상과 종교문화》 21 (1997); 윤병철, “정감록의 사회변혁 논리와 사회적 의의”, 《정신문화연구》 28/1, (2005).

11) 우윤, “19세기 민중운동과 민중사상-후천개벽, 정감록, 미륵신앙을 중심으로-”, 219-220.

12) 조광, “조선 후기 민중사상과 동학농민전쟁”, 《백제문화》 23 (1994), 15.

인 ‘민중’에 의해 발생하거나 발굴되는 사상이다. 셋째, 민중사상은 그 자체로 “종교 내지는 준종교”의 형태를 가지며, 특히 운동의 전개 과정에서 대중적 기반을 확보하기 위해 종교운동의 형식을 취하곤 한다. 이런 점 때문에 ‘민중 사상’은 종종 ‘민중종교’ 개념과 동일시되기도 하였다.

그러나 민중사상 개념을 중심으로 한 초기 연구들은 식자층 엘리트의 사상을 다루는 사상사 연구 방법과 구분되는, 민중의 사상을 연구하기 위한 방법론적 모델을 구축하는 데 어려움을 겪었던 것으로 보인다. 이런 접근 가운데 상당수는 사상사 연구가 지니는 문자 텍스트 중심의 경향을 보이면서도, 그 텍스트들의 역사적 측면을 경시하였다는 한계를 가진다.<sup>13)</sup> 대표적으로 몇몇 변란 사건에서 드러난 미륵신앙을 “미륵삼부경” 계열의 경전에 나타난 그것과 동일시하는 문제가 있다. 경전 전통과 변란에서 노출되는 미륵신앙 사이의 접점은 미미하다. 그것은 대부분의 변란 참여자들이 그런 경전들의 내용을 접하지 못했을 가능성이 크다는 단순한 이유 때문이기도 하고, 양자가 형태적으로도 큰 차이를 보이기 때문이기도 하다.<sup>14)</sup> 또한 20세기 이후 신종교들에서 강조된 ‘후천개벽’ 사상을 19세기 이전 변란의 사상적 기반으로 보아, 역학(易學) 문헌들의 자구를 체제변혁적인 방향으로 해석하려는 경향도 있었다.<sup>15)</sup> 그러나 조선시대 변란 자료에서 역학 이론과의 관련성은 극히 제한적으로만 나타난다.

이상과 같은 한계에도 불구하고, 민중사상사 연구는 변란 연구와 밀접한 관련을 가지고 전개되어 왔다. 무엇보다 한국에서 전근대 민중운동사 연구는 전근대 변란 일반을 민중사상을 기반으로 한 사회변혁운동으로 보아 ‘민중운동’ 혹은 ‘민(民)의 저항’이라는 틀에서 파악하는 경향에서 출발하였다. 일례로 우

13) 많은 연구자들이 답습하고 있는 오류로는 현전 도참비기(圖讖秘記) 가운데 하나인 『정감록』 혹은 「감결(鑑訣)」을 별다른 근거 없이 조선후기 예언문화 전체의 ‘원형’으로 보거나, 20세기 이후에 출판된 자료를 전근대 변란 해석에 무비판적으로 적용하는 문제가 있다. 그러나 백승종이 지적하였듯이, 흔히 『정감록』으로 통칭되는 현전 도참비기는 20세기 초반에 정책적, 상업적인 이유로 수집, 간행된 특정한 판본이었으며, 전근대 변란에서 언급되는 예언서의 단편과는 큰 차이를 보인다. 백승종, 『한국의 예언문화사』 (푸른역사, 2006), 107-150, 229-260.

14) 일례로 미륵하생경 계열의 경전에서 미륵은 전륜성왕에 의해 평정된 평화로운 세계에 태어나지만, 반란의 미륵신앙에서 미륵은 일반적으로 혼란스러운 말세에 출현한다.

15) 황선명, “후천개벽과 革世思想”, 9-10; 우윤, “19세기 민중운동과 민중사상”, 221-226, 229-230.

윤은 “민중사상사란 민중운동사의 다른 표현”이라는 전제에서 후천개벽사상, 정감록 사상, 미륵하생신앙 등이 민중운동 속에 내재되어 있음을 밝히려고 시도하였다.<sup>16)</sup> 그러나 변란 일반을 ‘저항적인 민중사상을 바탕으로 한 민중운동’이라는 모델을 기준으로 평가하는 시각에 대해서 오늘날 많은 연구자들은 회의적이다.<sup>17)</sup> 민중운동사적 관점에서 조선후기의 변란은 흔히 미성숙한 계급투쟁이나 초보적인 단계의 혁명시도로 이해되어 왔다. 이런 입장에는 조선시대의 민중운동들이 근대예의 사회변동을 예비하고 있었다는 목적론적 시각이 전제되어 있다. 전근대의 변란 자료에서 근대적 계급의식이나 민권의식과 유사한 요소들을 발견할 수 있는 것은 사실이지만, 부족한 자료의 여백을 이와 같은 전제들로 채울 경우 시대착오적인 해석이 이루어질 위험 또한 크다. 추후에 살펴볼 바와 같이, 변란 사건들에서 드러나는 참여자들의 의도는 대단히 다양하며 대부분의 경우 분석이 곤란할 정도로 모호하다.

또한 많은 저항운동이 하층 계급에 의해 일어나는 것이 사실이지만, 양반 엘리트 또한 중요한 반란 행위자이다. 그리고 양반들이 주도한 반정이나 반란이 언제나 순수하게 ‘유교적’인 언어로 구성된 명분론에 따라서만 이루어진 것도 아니었다. 그들은 상서(祥瑞), 재이(災異)와 같이 흔히 ‘유교적’ 요소로 간주되는 고전적인 혁명론의 구성 요소들을 활용하는 한편, 좀 더 토착적인 종교적 비전이나 카리스마적인 인물들에게 의존하기도 하였다. 민중사상과 민중운동이라는 기존의 범주에 따르면, 이들에 의한 종교적 표현과 실천은 체제 저항적이라는 점에서는 ‘민중사상’에 포함될 수 있으나, 참여 계층이 ‘민중’이 아니라는 이유 때문에 ‘민중운동사’ 연구에서는 제외된다.

이와 같은 문제는 조선후기 변란에 대한 민중사적 접근에 있어 두 가지 쟁점을 제기한다. 첫째, 어떤 사람들을 ‘민중’이라고 부를 것인가? 둘째, 민중은

16) 우윤, “19세기 민중운동과 민중사상”, 220.

17) 일례로 1728년 이인좌의 난이 단순히 당쟁에 의한 반란이 아니라 노비를 비롯한 사회의 여러 계층이 ‘연합’해 있었다는 인식이 폭넓게 받아들여져 왔으나, 심문 자료를 바탕으로 한 최근의 연구에서는 다수 대다수의 하층민들은 단순 동원되었을 뿐으로, 이를 민중운동으로 해석하는 것은 비약이라는 주장이 제기되었다. 고수연, “『戊申逆獄推安』에 기록된 戊申亂 叛亂軍의 성격”, 《역사와 담론》 82 (2017), 144-145. 또한 오항녕은 조선시대의 반역 일반을 저항이나 혁명으로 바라보는 상투적인 경향이 당대의 사회 변동에 대한 정교한 이해를 가로막는다는 점을 지적한 바 있다. 오항녕, “기축옥사의 비극적 사건과 기억들”, 《한국인물사연구》 23 (2015), 248.

언제나 저항주체인가? 혹은 저항주체는 언제나 민중인가? 이런 문제의식들은 1990년대 이후 민중사 연구가 ‘투쟁의 역사’에서 ‘문화의 역사’로 전환되는 계기이기도 했다. 이들 질문에 대해 피터 버크(Peter Burke)는 두 가지 지점을 지적하고 있다. 첫째, 피지배층이라는 의미에서의 민중 개념은 민중 내의 다양한 사회적, 경제적, 성적, 지리적 차이를 인식하기 어렵게 한다. 다시 말해, 민중문화는 하나가 아니다. 둘째, 동일한 역사적 시공간에 살고 있는 한 지배계급과 피지배계급의 문화 사이에는 공유되는 영역이 있으며 양자 사이에는 빈번한 접촉과 상호 침투가 일어난다. 즉, 민중문화와 엘리트문화는 절대적으로 구분되지 않는다.<sup>18)</sup>

이를 조선시대의 맥락에 적용해 볼 때, 양반들의 ‘성리학적’ 세계관과 민중의 ‘정감록적’ 세계관이 충돌했다는 식의 구도는 받아들이기 어려워진다. 왕조 교체나 왕도의 이전에 대한 도참비결의 언어는 많은 점에서 하층민의 문화보다는 고려시대 이래의 엘리트 전통에서 비롯된 것이었다.<sup>19)</sup> 조선전기 이후 이는 공식적인 지배 이데올로기에서 점차 배제되었지만, 조선후기에 이르기까지 그 잔재는 민간의 전승과 식자층의 사유방식 모두에 남아 있었다. 또한 피지배계층 모두가 사회변혁적인 의미만으로 도참전통을 수용한 것도 아니었다.

이런 관점은 ‘저항주체로서의 민중’ 개념에 대해서도 적용될 수 있다. 전근대의 병란이나 민란에는 전형적인 피지배계층으로서의 민중만이 아니라 정치권력에서 소외된 세력에 속하는 양반 관료나 지방의 향리, ‘요호부민(饒戶富民)’으로 지칭되는 부유층 등도 참여하였다. 이들은 당시의 지배 권력에 대해서는 공동으로 대항하였지만, 하층민과 모든 영역의 이해관계를 공유하지는 않았다. 또한 신분적, 경제적으로 예측되거나 억압받는 계층의 민중이라 하더라도 이들이 체제에 저항하는 투쟁에 참여하는 것은 극히 예외적인 상황이다. 오늘날의 민중사 연구자들은 “투쟁하는 인민”이라는 일차원적인 민중 이미지가 민중의 일상 문화 및 지배체제에 대한 다양한 태도와 대응전략들을 파악하

18) Peter Burke, *What is cultural history?* (Cambridge: Malden, 2004) [피터 버크, 조한욱 옮김, 문화사란 무엇인가 (길, 2005), 56, 57.]

19) 이 문제에 대한 고전적인 연구는 이병도에 의해 이루어졌다. 이병도, 『高麗時代의 研究: 特히 圖讖思想의 發展을 中心으로』, 서울대학교 대학원 박사논문, 1948. 장지연의 연구는 이를 확장시켜 국도풍수론의 정치적 논의에 있어 고려와 조선의 연속성과 차이를 더욱 예리하게 분석하고 있다. 장지연, 『고려·조선 국도풍수론과 정치이념』 (신구문화사, 2015).

는 데 장애가 된다고 판단하고 있다.<sup>20)</sup>

이와 같은 문제의식 하에서 1990년대 후반 이후 민중운동사 연구에는 다양한 비판과 수정이 가해졌다.<sup>21)</sup> 민중사상 연구 또한 정감록, 미륵신앙, 후천개벽 등과 같이 고정된 ‘사상’ 범주들보다는 실제 사건 자료에서 나타나는 특정한 상징이나 담론의 형태 변화를 살피는 방식이 주를 이루게 되었다. 대표적으로 고성훈은 18세기 이후 널리 퍼진, 새로운 왕조를 세울 진인이 바다의 섬에서 군사를 일으킬 것이라는 예언의 사회적 배경과 변란 사건 속에서의 양상을 살핀 바 있다.<sup>22)</sup> 이 연구는 이후 종말론적인 왕조교체나 피장처(避藏處)의 논리에 대한 연구를 포함하며 더욱 확장되었다.<sup>23)</sup> 또한 김우철은 16세기 말 이후 변란에서 언급되는 진인 담론의 변화를 추적하여, 다양한 형태로 존재하던 진인의 대한 예언이 정씨 진인에 대한 표준화된 서사로 변화되어 가다가 『정감록』과 같은 도참비기 텍스트로 정착되었음을 밝혔다.<sup>24)</sup>

이런 관점은 동학농민전쟁에 대한 연구가 심화되면서 더욱 구체화되었다. 비록 동학농민전쟁 과정에 있어 종교가 어느 정도의 역할을 했는지에 대해서는 이견이 있으나, 오늘날의 연구자들은 1894년의 봉기에 동학의 명시적인 교의만이 아니라 그 이전 시기부터 이어진 종교사상과 운동들이 영향을 주었다는 사실에 대체적으로 동의하고 있다.<sup>25)</sup> 특히 2004년에 발간된 『동학의 정치사회운동』에 수록된 논문인 “동학의 종교문화적 발생 배경”에서 장영민은 조선 후기 도참비기 신앙과 진인출현설의 구체적인 양태에 대해 체계적으로 분석

20) 趙景達, 『朝鮮民衆運動の展開: 士の論理と救済思想』(東京: 岩波書店, 2002), [허영란 옮김, 『민중과 유토피야: 한국 근대 민중운동사』(역사비평사, 2009), 18-19.]

21) 배항섭은 90년대 후반 이후 이전까지 유행하던 민중운동 연구가 “실종”되었다고 평가하면서 그 원인으로 사회주의 진영의 몰락, 신자유주의적 국제질서의 확산, 국내 민주화의 진전, IMF 사태 이후의 '실용주의' 분위기, 현실 속의 사회운동에 대한 실망, 새로운 형태의 사회운동 등장 등의 요인을 들고 있다. (배항섭, 『19세기 민중사 연구의 시각과 방법』(성균관대학교 출판부, 2015), 19.) 이것은 이전의 민중운동사 연구가 많은 점에서 현실 사회운동과의 접점 찾기라는 이데올로기적 동기 속에서 행해졌음을 보여주는 분석이기도 하다.

22) 고성훈, “조선후기 '해도기병설(海島起兵說)' 관련 변란의 추이와 성격”, 《조선시대사학보》 3 (1997).

23) 고성훈, “조선후기 민중사상과 鄭鑑錄의 기능”, 《역사민속학》 47 (2015).

24) 김우철, “조선후기 변란에서의 정씨(鄭氏) 진인(眞人) 수용 과정 -『정감록(鄭鑑錄)』 탄생의 역사적 배경-”, 《조선시대사학보》 60 (2012).

25) 조광, “조선 후기 민중사상과 동학농민전쟁”; 장영민, “東學思想과 民衆信仰”, 《동학연구》 2 (1998); 배항섭, “1880~90년대 동학의 확산과 동학에 대한 민중의 인식”, 《조선시대사학보》 77 (2016).

하였다. 이 글은 『추안급국안(推案及鞫案)』과 같은 조선후기 당대 자료를 폭 넓고 풍부하게 이용하고 있을 뿐만 아니라, 한국종교 연구에서 제안된 종교학적 관점들을 변란 연구에 부분적으로 도입한 연구라는 점에서 주목할 필요가 있다.<sup>26)</sup>

현재까지 이 분야에 대한 가장 방대한 종합은 김탁에 의해 이루어졌다. 최근 발간된 『조선의 예언사상』에서 그는 왕조의 전복에 대한 예언서와 그에 담긴 사상을 “예언사상”이라는 범주를 통해 다루면서, 예언사상이 드러난 조선 시대 전반의 사례들을 망라하고 있다. 이 연구는 현재까지 알려진 변란 사례들을 거의 빠짐없이 다루고 있으면서도 사건 전개나 참여자의 계층과 같은 사실에 대한 분석보다는, 사건 기록에서 언급되는 체제 변혁적인 사상의 편린들을 서술하는 데 주력하고 있다는 점이 특징적이다.<sup>27)</sup> 이런 접근들은 변란을 통해 저항사상이나 변혁운동으로서의 측면만이 아니라 그 저변에서 지속, 변화하는 문화적 총체에 관심을 가지는 태도라는 점에서 이전의 민중사 연구 경향들과 차별된다.

이상과 같은 최근의 연구 경향으로부터 고려해 볼 때, 반왕조적, 체제저항적인 실천에 대한 종교사적 연구에 있어 기존에 흔히 사용되었던 ‘민중사상’, ‘민중종교’ 혹은 ‘민중종교운동’이라는 범주는 더 이상 적절하지 않다. 물론 공식적, 제도적 전통에 대응하는 민속적, 대중적인 종교현상으로서의 민중종교 개념은 유용하다. 그리고 민중사 전통이 주목해 온 계급적 관점 또한 여전히 중요한 의미를 지닌다. 그러나 저항정치적인 맥락에서 이루어지는 종교적 실천들을 보다 체계적으로 서술하기 위해서 우리는 새로운 개념 및 범주를 모색할 필요가 있다.

### 3. 전근대 변란과 근대 신종교

민중운동사 연구에서 일어난 문화사적 전환은 변란에서 드러나는 예

---

26) 장영민, 『동학의 정치사회운동』 (경인문화사, 2004), 13-55. 이 연구에 미친 종교학적 관점의 영향에 대해서는 같은 책 서문(iv) 및 15-17의 주석들 참조.

27) 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 下 (북코리아, 2016).



언적, 묵시종말론적 양태들을 ‘종교문화’의 범주 내에서 논의할 수 있는 여지를 마련해 주었다. 특히 변란을 종교운동, 또는 유사 종교운동으로 파악하는 관점은 변란 자료 내의 종교적 메타포들과 그 구조를 근대 신종교들과의 비교를 통해 고찰하게 한다는 점에서 의미가 있다. 근대 신종교의 교의와 실천에서 나타나는 종말론적 세계관은 많은 점에서 전근대 이래로 지속된 종교문화의 일부였으며, 변란 자료에서는 그 ‘원형’으로 간주될 수 있는 요소들이 적지 않게 발견된다.<sup>28)</sup>

문제는 전근대 변란과 근대 신종교 사이의 비교가 발전론적인 도식 속에서 이루어질 경우에 발생한다. 이런 도식에서는 전근대 자료에 나타나는 종말론적이거나 천년왕국론적인 사유의 조각들이 근대 신종교에 의해 ‘완성’되어야 하는 과도기적 현상으로 파악된다. 이것은 마치 민중사관에서 변란을 진정한 근대적 혁명으로 향하는 불완전한 계급운동으로 파악했던 것과 같은 목적론적 관점이다. 즉, 종교적인 반란 또는 민중종교운동이란 미성숙한 민중운동이거나 미완성된 신종교운동이라는 것이다. 일례로 종교사회사적 시각을 통해 조선후기 민중종교운동을 다룬 황선명은 ‘정감록신앙’을 다음과 같이 평가하였다.

우리의 주요 관심은 정감록신앙과 관련된 역사적 사건들의 나열에 있는 것이 아니라 그것이 어떻게 민중운동으로 지속되며, 또 그것을 이끌어 간 인간 주체가 어떠한 조직이나 제도를 발전시켜 가는가에 있다. 왜냐하면 그러한 조직이나 제도로 발전시켜 가지 않고는 우발적인 이합집산에 불과하며 운동으로서 지속성은 물론이려니와 성립된 종교집단으로서의 역사적인 역할을 계기적으로 수행할 수 없기 때문이다.

(…) 그리하여 이것을 종말관에 입각한 천년왕국운동이라고 규정한다면 어디까지나 주변부의 미성숙단계라고 하겠다. 물론 18세기의 주변부에 속한 미성숙단계의 정감록신앙의 민중운동은 19세기에 가서 큰 세력으로 성장하여 중심부로 돌진하면서 동학과 같은 교단종교를 성숙케 한다. 하지만 그것도 기초가 확고한 교단적 성숙이 아니었기 때문에 역시 항구성이라는 점에서는 문제가 있다.<sup>29)</sup>

이처럼 ‘교단종교’를 모델로 하는 관점에서 전근대의 산발적이고 일회적인

28) 근대 신종교 운동, 특히 동학에 미친 19세기 당시의 종교적 배경에 대해서는 다음을 참조. 趙景達, 『민중과 유토피아』, 43-49; 장영민, 『동학의 정치사회운동』, 13-55.

29) 황선명, 『朝鮮朝宗教社會史研究』(일지사, 1985), 282-283.

변란 사건들은 어디까지나 “미성숙한” 종교형태에 지나지 않는다. 이에 비해 19세기의 동학은 일정한 세력과 조직을 갖춘 교단종교라는 점에서 높이 평가된다.<sup>30)</sup> 유사한 도식은 2000년대 이후의 연구들에서도 발견된다. 일례로 백승종은 예언문화를 통한 저항운동은 조선의 지배 이데올로기인 ‘성리학’에 대한 일종의 ‘대항 이데올로기’를 형성했으며, 이것은 19세기 말 이후 신종교로 결실을 맺었다고 보았다. 즉, “정감록 역모사건을 신종교의 준비단계로 해석”한 것이다.<sup>31)</sup> 장영민 또한 유사한 관점에서 도참비기와 진인설이 지배이데올로기에 대해 도전적인 사상 내지 종교로 기능했으며, 이것이 “최제우라는 종교적 천재”에 의해 동학이라는 결실을 맺었다고 평가하고 있다.<sup>32)</sup> 이와 같은 논의들에서 ‘도참’, ‘예언’, ‘진인설’ 등 조선후기의 정치-종교사상은 “성리학” 지배 이데올로기에 대한 평민 지식인들의 대항 이데올로기로 묘사되는데, 이것은 앞서 다룬 민중사상론의 연장이다. 여기에 추가된 것은 이들을 근대 신종교의 성립에 이르는 과정 혹은 “준비단계”로, 동학 등 제도화, 체계화된 종교 형태를 그 “결실”로 서술하는 시각이다.

이런 해석들을 평가하기 위해 우리가 고려해야 할 것은, 전근대 상황에서 종교적 저항문화(counter-culture)나 하위문화(sub-culture)가 구성되는 방식이다. 통일된 교의, 성문화된 경전, 공유된 가치, 규격화된 의례, 명확한 지도자 등을 가진 결사체로서의 신종교집단이란, 많은 점에서 근대 국가의 행정적 관리라는 조건 하에서 나타나는 현상이다.<sup>33)</sup> 반면 전근대의 주변적, 저항적 종교문화는 특정한 조직이나 집단에 귀속되기보다 파편화된 상태로, 임시적이고 브리콜라주적인 형태로 구성되는 경향이 있다.

그럼에도 불구하고 한국종교 연구에서 신종교운동을 전근대의 저항적 정치운동들과의 연관 속에서 파악하게 된 데에는 보다 오랜 연원의 연구사적 배경

30) 흥미로운 부분은 초기 동학 또한 항구성이 결여되어 있다는 점에서 충분히 성숙한 형태는 아니었다는 서술이다. 이것은 명백히 명칭, 제도, 조직을 갖춘 근대 이후의 종교를 기준으로 삼고 있는 태도로, 제한적인 종교 개념에 의존하였던 1980년대 당시의 연구 경향을 반영하는 대목이기도 하다.

31) 백승종, 『한국의 예언문화사』, 7. 9.

32) 장영민, 『동학의 정치사회운동』, 49, 53-54.

33) 식민지 시기 총독부의 종교정책과 그에 따른 종교 조직 및 개념의 근대적 재편에 대해서는 윤해동, 이소마에 준이치 편, 『종교와 식민지 근대: 한국 종교의 내면화, 정치화는 어떻게 진행되었나』(책과함께, 2013)에 수록된 다음 두 논문을 참조. 김태훈, “1910년 전후 ‘종교’ 개념의 행방: 제국사적 관점에서”, 장석만, “일제시대 종교 개념의 편성: 종교 개념의 제도화와 내면화”.

이 있다. 19세기 말 이후 활발하게 일어난 신종교운동들은 한국에 대한 선교 혹은 식민통치를 목적으로 하고 있었던 서구 및 일본의 지식인들에게 있어 비상한 관심사였다. 왜냐하면 이 운동들은 직간접적으로 19세기 말에 발생한 동학과 그를 중심으로 발발한 동학농민전쟁의 영향권 안에 있었는데, 이는 앞선 시기 중국에서 일어난 태평천국(太平天國) 운동과 명백히 유사했고, 양자는 모두 현지의 정치권력과 제국주의 세력에 대한 폭력적인 저항운동을 일으킨 바 있었기 때문이다.<sup>34)</sup>

무라야마 지준(村山智順)과 같은 식민지기의 학자와 관리들은 당시 신종교 운동들과 『정감록』 등 도참비기의 유행 속에서 나타나는 실천들의 현세성과 반체제성에 주목하고 있었다.<sup>35)</sup> 그들은 그런 세계관의 근원이 전근대 한국의 종교문화에 뿌리박고 있다는 사실을 인지하고 있었지만, 그들의 시야는 어디까지나 통치의 필요에 의한 당대의 예언운동이나 유연비어 유포, 이주운동 등의 현황파악에 집중되어 있었다. 한편 이능화(李能和)는 좀 더 역사적인 시각에서 이런 신앙에 접근하려고 하였다. 그는 『조선기독교급외교사(朝鮮基督教及外交史)』에서 최제우의 동학, 김연국(金演局)의 시천교(侍天教), 차경석(車景錫)의 보천교(普天教) 등 종교운동의 근저에 공통적으로 “정감록의 미신(鄭鑑錄之迷信)”이 포함되어 있다고 보았다. 그리고 그는 이런 사상의 연원이 16세기 정여립(鄭汝立) 사건 이후 “뜻을 잃고 나라를 원망하는 자(失志怨國者)”들이 믿고 유포시킨 왕조의 멸망에 대한 예언에 있다고 지적하였다.<sup>36)</sup>

34) 19세기 말에 조선에서 활동한 러시아 외교관 제노네 볼피첼리(Zenone Volpicelli)는 동학과 태평천국이 다음 세 가지 측면에서 유사하다고 지적한 바 있다. 첫째, 양자는 모두 유럽 종교(그리스도교)에 대해서 “조금 배운” 열광주의자들에 의해서 창시되었다. 둘째, 이들 조직은 외국과의 전쟁과 동반된 반란을 일으켰다. 셋째, 그들의 반란은 결국 외국 군대에 의해 진압되었다. [“Proceedings,” *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 31 (1900), 126.] 한편 헐버트(Hulbert)도 동학농민전쟁의 원인을 (1) 외국의 침공, (2) 문중 사이의 반목 (3) 산속에 할거한 도적단 (4) 당파 사이의 갈등 (5) 종교적 문제 (6) 관의 억압에 대한 저항 등으로 분석하였다. 그는 특히 동학 봉기의 원인이 정치권력에 대한 저항이었다는 점에서 프랑스 혁명과 같다고 지적하였다. (Homer B. Hulbert, “The Religion of the Heavenly Way,” *The Korea Review* 6/12 (1906), 460.)

35) 朝鮮總督府 編, 『朝鮮の占トと豫言』(京城: 朝鮮總督府, 1933) [김희경 옮김, 『조선의 점복과 예언』(동문선, 2005), 488-571.]; 『朝鮮の類似宗教』(京城: 朝鮮總督府, 1935) [최길성, 장상연 옮김, 『조선의 유사종교』(계명대학교출판부, 1991), 867-878.].

36) 李能和, 『朝鮮基督教及外交史』下編(京城: 朝鮮基督教敎文社, 1928), 18-31. 이능화가 제시하는 대표적인 사례들은 다음과 같다.

물론 식민지기 이후 ‘유사종교’라는 범주 하에서 제도화된 신종교조직들은 1894년의 동학과 같은 대규모의 무력봉기를 일으키지는 않았다. 그러나 그들 가운데 일부는 식민정부에 대해 반체제적, 저항적인 정치-종교 운동을 전개하였다. 1935년에 무라야마 지준은 당시까지 조선의 종교단체에 의해 이루어진 “소요, 선동, 현혹”과 같은 “적극적인 정치운동”들을 조사하였다. 여기에는 “신천지개벽(新天地開闢), 신왕도출현(新王都出現), 교주등극(教主登極) 등”의 사례들이 포함되어 있다.<sup>37)</sup> 그러나 식민지기 신종교를 만든 ‘사상’들, 즉 최제우, 강일순, 박중빈 등의 공식적인 저작이나 언행록에서 새로운 왕도(王都)를 세우겠다거나, 교주를 왕으로 세우겠다는 주장을 발견하기는 어렵다. 이를테면 기존의 세계와는 질적으로 다른 새로운 세계가 열릴 것이라는 ‘다시 개벽(開闢)’이라는 사상은 분명 20세기 초 한국 신종교들에서 지배적으로 나타나는 관점이다. 그러나 명시적인 교의 차원에서 ‘개벽’은 영적인 차원 혹은 대안적인 문화운동의 차원에서 제안되었을 뿐, 정치적인 반란이나 혁명운동과 연관된 사례는 극히 제한적이다.<sup>38)</sup>

- ① 선조 기축년(1589) 정여립(鄭汝立) 사건.
- ② 광해군 때 허균(許筠)이 예언을 지어냄.
- ③ 인조 무진년(1628) 유효립(柳孝立) 사건.
- ④ 인조 신미년(1631) 정담(鄭潭) 사건.
- ⑤ 숙종 정묘년(1687) 허정(許疇)의 상소.
- ⑥ 영조 무신년(1728) 이인좌(李麟佐)의 반란.
- ⑦ 영조 무진년(1748) 이지서(李之曙) 사건.
- ⑧ 영조 계축년(1733) 김원팔(金元八) 사건.
- ⑨ 정조 병신년(1776) 정후겸(鄭厚謙) 탄핵.
- ⑩ 정조 을사년(1785) 홍복영(洪福榮) 사건.
- ⑪ 순조 신미년(1811) 홍경래(洪景來)의 반란.
- ⑫ 대원군이 계룡으로 천도하고자 함.

도참비기가 단순히 언급되고 있을 뿐인 ⑤, ⑨, ⑫를 제외하면, 이들 사건들은 왕조의 교체나 메시아적 인물의 등장에 관한 반체제적인 예언이 반란 및 반란모의 사건에 결부된 변란 사례들이다.

37) 村山智順, 『朝鮮の類似宗教』, 845-846 [최길성, 장상언 옮김, 『조선의 유사종교』, 777-779.]

38) 그럼에도 불구하고 이런 신비적 종말론의 언어 속에는 반체제적이고 저항적인 에토스가 잔존해 있었으며, 이는 몇몇 “이단적” 실천 속에서 구체화되기도 하였다. 조경달은 식민지 시기 신종교들이 전반적으로 내성주의(內省主義)와 통속도덕(通俗道德)을 장려하며 식민지배에 타협하는 모습을 보였음에도 불구하고, 기층 교도들 가운데에는 여전히 이들 종교를 저항운동이나 해방사상의 차원으로 이해하는 경향

그런 점에서 사회변혁운동과 신종교운동 사이의 관계에 대한 노길명의 분석은 상당한 타당성을 가진다. 그에 의하면 19세기 이후의 저항운동들, 그리고 비슷한 시기 발생하기 시작한 신종교운동 모두가 공유하고 있었던 것은 세계의 변혁을 대망하는 ‘혁명사상’이다. 그리고 ‘미륵신앙’과 ‘비결신앙’이 양자 모두에서 발견되는 것은 이들이 혁명 지향의 세계관과 쉽게 결합할 수 있었다는 조건 때문이다. 차이점은 변혁운동이 민란이나 변란과 같은 세속적 방법에 의지한 반면, 신종교운동은 초월적 방법에 의존하였다는 데 있다.<sup>39)</sup> 이 논의가 놓치고 있는 것은, 혁명의 방법에 있어 전근대의 변란 또한 근대 신종교 못지않게 ‘초월적 방법’에 상당 부분 의존하고 있었다는 점이다. ‘세속적 방법’, 즉 실질적인 반란과 ‘초월적 방법’, 즉 상징적인 반란은 조선후기 변란에서 명확히 구분되지 않았다.

전근대 종교운동과 근대 신종교 사이에 모종의 유사성이나 문화적 연속성이 인식되는 것은 명백하다. 그것은 한편으로는 주류문화에 대한 저항 내지 차이 만들기라는 공통된 지향 때문이며, 다른 한편으로는 양자가 공유하고 있는 ‘문화적 재료’ 때문이다. 조선후기 변란과의 연속성이라는 관점에서 볼 때, 근대 신종교운동에서 나타나는 저항정치적 현상들은 ‘식민지상황 하에서의 근대적 조직화’라는 역사적 조건에서 기존의 문화적 구조가 재편되고 제도화된 하나의 형식이다. 이 문화적 구조, 즉 종교적 담론과 실천을 구성하는 개별 요소들과 그 관계망의 체계는 일정한 지속성을 가지는 한편, 역사적 조건에 따라 끊임없이 재구성된다. 그렇다면 전근대 변란에 대한 종교사적 연구가 관심을 기울여야 할 것은 당시의 문화적 재료가 ‘혁명’의 지향 속에서 어떤 방식으로 결합하여, 하나의 구조로서 작동하였는가 하는 문제이다.

## 4. 종교와 반란

변란의 종교적 요소에 대한 민중론적 접근과 신종교와의 발전론적 비

---

이 있었음을 주장하였다. 이런 상황은 이들 교단에 대한 식민정부의 지속적인 경계 및 탄압의 한 요인이 되었다. 趙景達, 『민중과 유토피아』, 251-375.

39) 노길명, 『한국의 종교운동』 (고려대학교출판부 2005), 57-58.

교 모두에 한계가 있다는 것은 분명하다. 두 가지 모델은 모두 민중운동과 종교운동에 대한 근대 이후의 모델을 전근대 현상에 부적절한 방식으로 투사하고 있다. 그렇다면 시대착오나 규범적 접근을 피하면서도 이들 종교형태가 가지는 당대의 의미나 기능을 밝히는 방법은 없는가? 종교와 정치적 반란에 대한 종교학적 논의는 이 문제에 대한 유력한 대안이 될 수 있다. 종교가 정치적인 저항 이데올로기의 일부가 되거나, 종교적 신념을 실행하기 위한 수단으로 반란이나 혁명과 같은 정치 행위가 선택되는 것은 결코 드문 일이 아니기 때문이다. 휴 어번(Hugh B. Urban)이 지적했듯이, “(…) 권위의 궁극적, 초인간적, 초월적 혹은 영원한 원천에 호소하는 담론 형태로서, 종교 담론은 정치 권력에 심오한 도전을 하는 데 이용될 수도 있다. 그것은 궁극적인 동기요인으로서 지배 질서에 대한 저항, 반란, 혁명의 가장 강력한 근거가 될 수 있다.”<sup>40)</sup>

그러나 반란이나 혁명을 종교 이론을 통해 살펴보려고 할 때, 가장 먼저 우리를 당혹스럽게 하는 사실은 대부분의 고전적인 이론들이 이 문제에 대해 거의 언급을 하지 않는다는 것이다. 이 점은 근대 종교사회학의 기저를 이루는 뒤르켐, 마르크스 등의 이론에 있어 공통적이다. 이들에 의하면 종교는 무엇보다 사회의 통합과 연대(뒤르켐), 현 체제 지배층의 이익에 복무하는 이데올로기(마르크스) 등에 기여한다. 이처럼 종교적 담론이나 실천이 정치 이데올로기로서 기존 질서나 권위를 정당화, 재생산한다는 점에 대해서는 대단히 풍부한 이론적 논의가 있다. 그에 비하면 종교가 저항 이데올로기로서 작동하는 방식에 대해서는 개별 사례에 적용할 수 있을 정도의 체계화된 방법론을 발견하기 어렵다. 그러나 유럽의 천년왕국운동이나 중국의 민간종교결사 봉기 사례들에서 볼 수 있듯이, 전근대 여러 지역에서 일어난 저항운동들이 종교적인 색채를 강하게 띠고 있었다는 것 역시 사실이다. 그렇다면 왜 이런 사건들은 이들 고전 이론에서 중요하게 취급되지 못했던 것인가?

여기에 대해서는 크게 세 가지 원인을 고려할 수 있다. 첫째, 정치학자 귄터 레위(Guenter Lewy)가 지적하고 있듯이, 역사적으로 혁명적 봉기는 상대적으로 드물게 일어나는 예외적인 상황이다. 반면 종교가 사회의 통합과 체제

---

40) Hugh B. Urban, “Politics and Religion: an Overview,” in Lindsay Jones ed., *Encyclopedia of religion* 2nd ed. 11 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 7256.

의 안정에 기여하는 것은 일상적, 상시적으로 일어나는 현상이다.<sup>41)</sup> 그리고 일반이론이나 법칙을 구성할 때 학자들이 일차적으로 관심을 기울이게 되는 것은 후자의 '표준적'인 상황이다. 따라서 종교가 반체제적인 반란과 관련되는 '예외적'인 사례는 사건에 주목하는 역사학자의 시야에 포착되더라도, 일반이론의 일부가 되기는 어렵다.

둘째 이유는 사회학자 롤랜드 로버트슨(Roland Robertson)이 주목하고 있는, 이들 이론이 형성된 역사적 환경에 관한 것이다.<sup>42)</sup> 즉, 위에서 언급한 19세기 말, 20세기 초의 학자들은 근대 서구 세계의 한가운데에 살고 있었다. 이들에게 있어 사회의 변혁은 합리적인 이성의 확장이나 정치 영역의 세속화와 관련되어 있었다. 프랑스 혁명(그리고 이후의 독일 혁명, 러시아 혁명)과 같이 세속 이데올로기를 바탕으로 한 급진적인 변혁들을 거치며 당대의 유럽인들은 종교를 구체제의 일부로 인식하게 되었다. 따라서 당시의 학술 담론에서 종교는 주로 보수적인 사회 유지 기능의 측면에서 다루어졌다는 것이다.

마지막으로 근대 이전의 서구 지성사에 있어서도 종교의 사회 통합적 기능을 논하는 전통이 우세하였음을 고려할 필요가 있다. 대표적으로 니콜로 마키아벨리(Niccolò Machiavelli)는 종교가 인민을 복종시키고, 제도를 성립시키고, 국가를 유지시키는 데 필수적인 기능을 한다고 보았다.<sup>43)</sup> 유사한 관점은 토머스 홉스(Thomas Hobbes)의 계약론에서도 발견된다. 자연 상태의 인간들이 사회를 구성하는 계약을 하기 위한 유일한 근거는 “눈에 보이지 않는 영적인 힘(the power of spirits invisible)”이다. 다시 말해, 사회 계약이 가능하기 위해서는 신적인 존재들에 대한 공포, 즉 약속을 이행하지 않으면 신의 복수가 있을 것이라는 믿음이 있어야 한다는 것이다.<sup>44)</sup> 19세기의 헤겔에 이르면 종교와 국가의 관계는 더욱 밀접한 연합으로 묘사된다. 즉 참된 종교는 국가를 지지해야 하고, 국가는 교회를 보호해야 한다.<sup>45)</sup>

---

41) Guenter Lewy, *Religion and Revolution* (London: Oxford University Press, 1974), 539-540.

42) Roland Robertson, "Classic Sociological Perspective on Religion and Revolution," in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution*, 242-247.

43) Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca Di Tito Livio*, libro primo, capitolo 11-12.

44) Thomas Hobbes, *Leviathan*, chap. 14.

45) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Berlin: Nicolai, 1820), §270.

그러나 이 주제에 대한 19세기의 모든 논의가 그렇게 일방적이기만 한 것은 아니었다. 이를테면 프리드리히 엥겔스(Friedrich Engels)는 사회변혁에 있어 종교의 역할을 마르크스보다 훨씬 적극적으로 평가하였다. 링컨은 종교를 허위의식으로 일축하는 마르크스와는 달리 엥겔스가 “종교적 성향과 집단화 사이의 긴장과 경쟁, 아울러 그들의 복잡한 변증법적 가능성”을 지적함으로써 종교적 차이가 사회적 갈등과 엮이는 방식을 훨씬 역동적으로 파악하였음을 지적하였다.<sup>46)</sup> 한국종교 연구에서는 특히 동학농민전쟁에 있어서 종교의 동력을 부정하는 논의에서 엥겔스의 “종교외피설”이 인용되어 왔다. 실제로 일어난 것은 계급투쟁이며, 종교적 표현은 “깍대기”에 지나지 않는다는 주장이다. 그러나 조경달(趙景達)에 의하면 이는 엥겔스의 『독일농민전쟁』을 오독한 결과다. 엥겔스는 독일농민전쟁 당시 신학이 사상적 우위, 현대적 개념으로는 ‘헤게모니’를 쥐고 있었기 때문에 이질적인 소집단 사이의 집단화(Gruppierung) 양상이 계급투쟁보다는 종교적 대립의 형태로 표현된 것이라고 주장하였다. 그런 점에서 종교의 외피성에 대한 강조는 오히려 계급투쟁에 있어 ‘이단적’ 종교 사상의 역할을 긍정하는 주장으로 이해될 수 있다는 것이다.<sup>47)</sup>

종교의 혁명적 형태를 언급한 또 한 명의 대가는 막스 베버(Max Weber)다. 『경제와 사회』(*Wirtschaft und Gesellschaft*)에 포함된 “종교사회학(Religiösoziologie)”의 한 장에서 베버는 사회계층에 따른 종교적 행동양식의 차이를 다루고 있다. 특히 베버는 농민층이 노예화 혹은 프롤레타리아화의 위기에 처했을 때, 이에 저항하는 “공산주의-혁명적 형태”의 종교성이 등장한다고 보았다.<sup>48)</sup> 또한 베버는 중국 종교를 다룬 『유교와 도교』(*Konfuzianismus und Taoismus*)에서 태평천국(太平天國)의 반란을 상세히 다루기도 했다.<sup>49)</sup>

46) Bruce Lincoln, *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison* (Chicago: University of Chicago Press, 2018), 15.

47) 趙景達, 『異端の民衆反乱 東学と甲午農民戦争』(東京: 岩波書店, 1998) [박맹수 옮김, 『이단의 민중반란: 동학과 갑오농민전쟁 그리고 조선 민중의 내셔널리즘』(역사비평사, 2008), 27.]

48) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1922), 267-268.

49) Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, trans. by Hans H. Gerth, *The Religion of China: Confucianism and Taosim* (Glencoe: The free



베버의 경우에서 볼 수 있듯이, 중국종교 연구에서는 종교의 혁명적 역할이 상당히 이른 시기부터 논의되고 있었다. 이것은 한편으로는 태평천국의 반란이 유럽의 중국 연구자들에게 준 직접적인 충격 때문이었고, 다른 한편으로는 종교운동이 정치적 반란과 연결될 수 있다는 사실이 동아시아 사회에서는 근대 이전부터 대단히 일반적인 역사적 경험이었기 때문이다. 이런 맥락에서 양(C. K. Yang)은 한말의 황건적 반란으로부터 명말의 백련교 반란에 이르기까지 지배왕조에 대항하는 정치적 투쟁에 종교가 지속적인 역할을 했음을 지적하였다. “이들은 2000년 중국 역사의 페이지들에 펼쳐져 있는, 끊임없이 이어진 종교 반란 가운데 두드러진 사례들에 불과하다.”<sup>50)</sup>

이런 상황에서 동아시아 지성사에서 종교의 “반란 가능성”에 대한 논의는 서구와는 완전히 다를 수밖에 없었다. 터 하(Ter Haar)는 전근대 중국 종교 결사들에 대한 당대의 역사서 및 일본과 서구 연구자들의 해석이 모두 이들 종교집단에 반란의 잠재가능성이 내재해 있음을 강조했다. 단, “전통시대의 역사가들과 요즈음의 역사가들은 그 가능성에 대하여 같은 가정을 공유하고 있지만, 전자는 그것을 부정적인 특성으로, 후자는 그것을 긍정적인 것으로 여기고 있다.”는 것이다.<sup>51)</sup>

이것은 브루스 링컨이 20세기 중반까지의 주류 종교이론들에 대해 평가한 내용과 흥미로운 대조를 이룬다. 링컨은 종교의 사회 통합과 안정화 기능에 주목하였다는 점에 있어서는 (뒤르켐, 말리노프스키, 에번스-프리처드, 래드클리프-브라운, 엘리야데 등의) ‘낭만적’ 이론이든 (마르크스, 글러먼, 터너, 바르트 등의) ‘유물론적’ 이론이든 결정적인 차이가 없었다고 주장하였다. “본질적으로, 두 관점은 종교가 같은 기능을 수행한다고 인식한다. 그것은 고통에 대한 위안과 사회의 안정을 제공하는 것이다. 그들이 달라지는 지점은 이 기능에 대해 그들이 부여하는 가치에 있어서이다.”<sup>52)</sup>

---

press, 1951), 219-224.

50) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1991[1961]), 218-219.

51) Barend J. Ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E.J. Brill, 1992) [송요후 옮김, 『중국역사상의 민간종교운동』 (신서원, 2007), 33.]

52) Bruce Lincoln, "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution," in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution*, 266-267.

두 주장을 종합하면, 대부분의 주류 종교이론들은 종교가 사회를 “안정”시킨다는 점에 주목하였고, 중국종교에 대한 역사적 연구는 종교의 “반란” 가능성에 일반적으로 동의하였다는 것이다. 이 각각의 전제 하에서 나타나는 다양한 입장들은 종교의 정치적 기능(통합 혹은 저항)에 대해 어떤 가치(긍정적 혹은 부정적)를 부여하는가에 의해 갈라지게 된다. 여기에서 제기할 수 있는 하나의 가설은, 연구자가 중국의 경우와 같은 개별 역사적 사례에 귀납적으로 접근할 경우에는 종교의 반란 가능성이 포착되나, 종교와 정치, 사회의 관계에 대한 일반 이론화를 시도하는 경우에 반란의 종교는 지워지는 경향이 있는 게 아닌가 하는 것이다. 만약 그렇다면, 체제에 저항하는 종교란, 이론화에도 저항하는 현상이라는 말이 된다.

20세기 중반 이후 이 주제에 대한 링컨의 연구사 서술에 의하면, 종교와 반란 또는 혁명의 관계에 대한 연구는 다음 세 개의 국면으로 이루어져 왔다: “종교에 대한 마르크스의 분석에 대한 암묵적인 수용, 그 분석에 대한 도전, 그리고 일반적으로 수용된 그 도전에 대한 반응.”<sup>53)</sup> 이와 같은 구분은 종교와 정치에 대한 연구사에 있어 마르크스의 영향력을 지나치게 강조하는 측면이 있으나, 그 지배적인 경향을 잘 포착하고 있다.

이 가운데 첫 번째 국면과 두 번째 국면을 가르는 중요한 차이는 중세 이전 및 비유럽 자료에 대한 고려 여부다. 17세기 이후의 유럽 상황만을 고찰 대상으로 할 때, 종교가 사회적, 정치적 질서에 신성함을 부여하고 하층민의 불만을 잠재우는 역할을 했다는 마르크스의 관점은 설득력을 지닌다. 그러나 중세 유럽의 천년왕국적 농민운동들이나 전근대 및 식민통치하 비유럽지역의 종교적 반란들을 시야에 넣는다면, 종교가 종종 사회변혁적 기능을 했다는 사실이 두드러진다.<sup>54)</sup> 바로 이것이 마르크스적 관점에 대한 “도전”이었다. 무엇보다 비유럽지역의 사례에서 종교와 반란의 밀접한 관련성이 포착된 것은 유럽의 사례를 재해석하는 계기가 되기도 하였다. 이로부터 고대 및 중세의 사례만이

53) Bruce Lincoln, “Introduction,” in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution*, 3.

54) 이 연구경향을 대표하는 학자들로는 앤서니 월러스(Anthony Wallace), 피터 워슬리(Peter Worsley), 비토리오 란테르나리(Vittorio Lanternari), 케넬름 버리지(Kenelm Burridge) 등이 있다. 이들의 주요 저작은 다음의 각주 4, 5를 참조할 것. Bruce Lincoln, “Introduction,” 9-10. 고대 이스라엘, 중세 농민운동, 중국의 이단반란에 대한 앵겔스와 베버의 역사적 접근은 많은 점에서 20세기 중반에 유행한 이 경향과 유사하다.

아니라 근대 유럽의 혁명과 사회운동에 대해서도 종교의 적극적인 역할을 주장하는 연구 경향이 나타났다.<sup>55)</sup>

그러나 링컨은 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm)의 『원초적 반란자들』(*Primitive Rebels*)이 그런 도전에 대해 성공적으로 방어하면서 이 주제에 대한 세 번째 국면을 열었다고 보았다.<sup>56)</sup> 이 책에서 홉스봄은 근대 초기 유럽의 노동운동, 도시폭동, 비밀결사 등의 천년왕국론적, 의례적 측면을 세밀하게 서술하였다. 그러나 링컨은 홉스봄이 전근대의 천년왕국론적 비밀결사들이 많은 점에서 종교적이었지만, 이들을 혁명적(revolutionary) 운동이라기보다는 반란적(rebellious)이라고 보았다고 해석하였다. 홉스봄의 주장은 이런 운동들이 ‘원시적’, ‘고대적’, ‘전-정치적’이라 고대의 제3세계에는 알맞지만 서구 산업사회와 같이 확립된 권력 구조에 도전할 수는 없다는 것이었다.<sup>57)</sup> 즉, 홉스봄은 근대에 나타난 종교적인 저항운동들을 “시대착오적”인 것으로 보았다. 뿐만 아니라 이와 같은 관점은 전근대의 운동들 역시 계급의식이나 총체적인 사회변혁에 대한 지향을 포함하는 “진정한 혁명”과는 달랐다는 결론으로 이어질 수 있었다. 단, 홉스봄 자신은 여기에서 언급된 ‘혁명적’인 것과 ‘반란적’인 것 사이의 구분을 그다지 강조하지 않았다. 그러나 홉스봄의 영향을 받은 전근대의 종교적 반란에 대한 연구들은 그런 운동들이 세속 이데올로기에 기반을 둔 근대적 혁명과는 질적으로 달랐고, 따라서 실패할 수밖에 없었다고 주장하는 경향이 있다.<sup>58)</sup>

한국에서 1970년대 이후 이루어진 “전근대 민중종교운동”에 대한 연구들의 변란에 대한 관점은 이런 경향과 관련이 깊다. 그것은 이들 운동의 ‘한계’에

---

55) 근대 초기 혁명에 대한 이와 같은 해석은 다음 글들을 참조. Christopher Hill, "Popular Religion and the English Revolution"; Clarke Garrett, "Popular Religion in the American and French Revolutions" in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution*.

56) Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1971[1959]).

57) Bruce Lincoln, "Introduction," 5.

58) 이 논문에서 ‘반란(rebellion)’과 ‘혁명(revolution)’의 구분은 중심적인 논제는 아니지만, 대략적인 정의를 해 둘 필요는 있겠다. 일반적으로 이 두 개념은 아리스토텔레스의 『정치학(Πολιτικά)』(5:1)에 나오는 두 가지 형태의 사회 변혁 시도를 통해 정의된다. 이에 따르면 반란은 정부 체제를 유지하면서 권력을 획득하려는 시도고, 혁명은 현재의 체제 자체에 대항하여 그 본질을 바꾸어 놓는 행위를 말한다. Guenter Lewy, *Religion and Revolution*, 6.

대한 분석에서 두드러진다. 일례로 황선명은 민간신앙이 민중의 고통을 극복하기 위한 ‘주술적 안심입명’의 방법이었고, 민중운동은 그것으로 해소되지 못한 잉여감정이 지배층에 대한 ‘주술적 저주’로 투사된 결과라고 보았다. 그러나 황선명은 이런 민중운동이 항구적인 제도를 마련하는 데 실패함으로써 우발적인 것에 머물고 말았다고 평가하였다.<sup>59)</sup> 이것은 전근대의 종교적 저항이 진정한 혁명운동으로 발전하는 대신 ‘주술적’인 반란에 머물고 말았다는 관점을 잘 드러내 준다.

이런 시각 하에서 조선시대 변란에 대한 학문적 서사는 크게 두 가지 방향을 취하게 된다. 하나는 민중론에서 보이는 비극과 패배의 이야기다. 전근대의 피억압자이자 저항 주체인 민중은 구조적 고통에 굴하지 않고 자신들에게 익숙한 민간신앙을 이용해 체제에 대한 반역을 도모하였다. 그러나 이것은 ‘진정한 혁명’을 위한 조직과 실천성을 갖추지 못한 절망적인 시도였다. 이 이야기는 동학농민전쟁이라는 최후의 불꽃과 함께 끝난다. 다른 하나는 근대 신종교의 전사(前史)로서의 성취와 승리의 역사다. 이 이야기에서 동학농민전쟁은 끝이 아니라 시작이다. 폭력적인 봉기는 좌절되었지만, ‘민중사상’을 통해 표명된 구원자와 새로운 세상에 대한 민중의 열망은 몇몇 종교적 천재들의 등장과 함께 결실을 맺는다. 종교적 반란은 근대 상황에서 ‘시대착오적’인 것이었지만, 교단화된 신종교는 그렇지 않았다. 따라서 ‘민중종교’는 20세기 이후 신종교운동의 형태로 이어지게 된다.

이런 서사들이 갖는 매력에도 불구하고, 우리는 조선후기 변란 자료에서 좀더 다양하고 지적으로 자극적인 논의들을 도출할 수 있다고 본다. 우리에게 익숙한 종교의 이데올로기적 기능은 이런 것들이다. 종교는 현존 질서에 우주론적인 정당성을 부여하고, 지배체제를 공고히 한다. 이것은 개인 차원에서 경험되는 주술적이고 기복적인 기능과도 잘 어울린다. 다시 말해, 종교는 고통과 결핍을 줄여주거나 적어도 감내할 만한 것으로 여기게 한다. 그런데 변란 상황에서는 이 모든 것이 뒤집힌다. 이런 사건들에는 종교는 현재의 세계가 어딘가 잘못되어 있거나, (때로는 그렇기 때문에,) 불안정하여 곧 붕괴될 것이라고 주장하기 시작한다. 기복적 주술들은 대중을 동원하고 반란의 성공을 보증하기 위한 의례적 테크닉들로 변모한다. 이런 전환은 어떤 과정을 통해 이루어지는가? 그것은 어떤 이데올로기적, 실천적 효과를 가지는가? 종교

59) 황선명, 『朝鮮朝宗教社會史研究』, 283.

와 반란에 대한 논의는 이런 문제들에 대해 답할 수 있어야 한다.

## 5. 연구 방법과 범위

이 연구에서 다룰 개별 사건 속에서 종교적 담론과 실천이 구성되고 작동하는 방식을 검토하기 위해서 우리는 역사학의 기본적인 방법인 문헌 자료에 의한 예증과 반증을 주로 사용할 것이다. 그리고 각각의 사례에서 표현된 종교적 세계관 사이의 지속성과 변형 관계를 살펴보기 위해 비교의 방법을 동원하였다. 역사적 방법과 비교 방법에 주로 의지하였다는 점에서, 이 연구를 ‘역사적 비교 종교학’이라고도 부를 수 있겠다.

그러나 이 ‘비교’가 교차문화적인 범위까지 확장되는 것은 가능한 한 자제할 것이다. 그런 ‘큰 비교’로 얻을 수 있는 소득은 여전히 있지만, 그러기 위해서는 이 논문이 제시할 것보다는 훨씬 좁고 집중된 범위의 주제를 설정할 필요가 있다. 이에 비해 ‘문화 내의 비교’가 가지는 이점은 명확하다. 교차문화적 비교는 연구자가 은연중에 ‘국가’나 ‘민족’을 비교의 단위로 설정하게 한다. 이것은 국민국가와 민족주의가 번성하던 시절, 인간 문화의 보편성과 일반성을 추구함으로써 종교 연구의 과학성을 확보하려고 할 때에는 유효했다. 그러나 서로 무관해 보이는 것 사이의 관련성을 찾는 것만큼이나, 통일되어 보이는 것 내의 차이와 대립을 찾는 것도 지성의 중요한 활동이다. 그러므로 제한된 시공간 내에서 수집된 ‘사건’ 자료 사이의 비교는 하나의 단위로 취급되던 현상을 보다 엄밀하게 분석적으로 검토하는 것을 가능하게 한다.

전근대 한국의 민중운동, 또는 민중사상이라고 불리어 온 현상에 대해서도 마찬가지이다. 민중사적 시각에 의하면 이는 지배체제에 대한 항거의 사상이며, 그것은 양반의 지배질서 및 ‘성리학’에 대립하는 것으로 가정된다. 전통적인 ‘큰 비교’에 의하면, 이는 보다 일반적인 현상인 천년왕국운동이나 메시아니즘의 한 사례이며, 근현대의 신종교운동으로 계승된다. 그러나 이 연구에서 방점을 두려는 것은 변란 상황에서 표출, 실천되는 종교현상과 여타의 형태들 사이의 관계다.

이능화, 최남선 등 초기 한국종교 연구자들은 이미 일정한 비교론적 관점을

전제하고 이런 자료들을 다루었을 가능성이 있다. 김종서가 지적한 바 있듯이, 이능화가 “(…) 최제우의 동학과 정감록신앙 등을 이 책(『朝鮮基督教及外交史』: 인용자)에 포함시키고 있는 것은 이들의 서양적 메시아사상과의 구조적 연관성을 암시하고 있는 것 같다.”<sup>60)</sup> 최남선은 보다 명시적으로 남조선(南朝鮮)을 고대로부터 근대에 이르기까지 세계 각지에서 상상되어 온 “이상 세계” 범주의 한 유형으로 포함시키고 있다.<sup>61)</sup> 이후의 ‘정감록 신앙’이나 ‘진인 신앙’ 등의 논의에서도 ‘이상세계’나 ‘메시아니즘’, ‘천년왕국운동’ 등의 범주를 통한 비교는 흔히 찾아볼 수 있다.

문제는 이런 비교가 단순한 분류의 단계에 머무르기 쉽다는 것이다. ‘메시아니즘(messianism)’, ‘천년왕국론(millennarianism)’, ‘종말론(eschatology)’, ‘묵시종말론(apocalypticism)’ 등은 유대-그리스도교 전통에서 유래하여 여타의 지역이나 전통에 적용된 범주들이다. 이 과정에서 이들은 본래의 국지적인 의미 맥락에서 일정 부분 이탈하고, 일부는 보존하며 일반론에 적용할 수 있는 개념이나 이념형이 된다. 이런 차원에서 우리는 조선시대의 반역자들이 거론했던 ‘진인’들을 ‘메시아적 인물(messianic figure)’의 한 유형으로, 그들이 읽었던 ‘도참비기’들을 ‘묵시종말적 예언(apocalyptic prophecy)’의 일종으로 서술할 수 있다. 그러나 분류에서 종합과 이론화에 이르는 과정은 의심스럽다. 비교종교론에 대한 최근의 비평들이 공통적으로 지적하고 있듯이, 비교는 결코 순수하지 않다. 비교를 통한 이론화는 이론가의 관심이나 가치, 욕망을 반영하며, 각 자료의 역사적 맥락을 무시하고 표면적인 표상만을 나열함으로써 정당성을 얻는 경향마저 있다. 이런 시각에서 보면 종교 연구에서 이루어진 대부분의 비교 작업들은 비역사적 혹은 비체계적이라는 비판을 피하기가 힘들다.

비교종교론에 대한 대표적인 비판으로서 많은 논의가 이루어진 조너선 스미스의 연구에서 이루어진 구분에 따르면, 비교에는 민족지적, 백과사전적, 형태론적, 진화론적 접근이라는 네 가지 양식이 있다. 이 가운데 형태론적 접근을 제외한 세 가지는 체계적인 비교가 되기 어렵고, 형태론과 그 변형들(구조론, 전파론 등)은 역사적이기 어렵다. 스미스가 제안하는 대안은 형태론의 패턴과

60) 김종서, “韓末, 日帝下 韓國宗教 研究의 展開”, 한국정신문화연구원 철학종교연구실 편, 『韓國思想史大系』 6 (韓國精神文化研究院, 1993), 293.

61) 최남선, 『朝鮮常識問答』 (동명사, 1946), 113-116.

체계 개념을 역사화하는 것이다.<sup>62)</sup> 이것은 기본적으로 타당하지만, 각각의 전문화된 연구 영역에서 어떤 방식으로 적용할 수 있을지에 대해서는 고민이 필요하다. 브루스 링컨 또한 유사한 문제의식으로부터 기존의 비교방법을 보편화 유형, 발생론적 유형, 전파론적 유형으로 구분하는 한편, 이들은 모두 광범위한 자료를 엄밀하지 못하게 종합함으로써 실패했다고 비판하였다. 스미스의 대안이 ‘형태론의 역사화’라면, 링컨이 제안하는 대안은 ‘약한 비교(weak comparison)’다. 그것은 연구자가 밀접하게 연구할 수 있는 비교적 적은 수의 비교 대상들에 초점을 맞추고, 유사성과 차이를 동등하게 고려하며, 사회적, 역사적, 정치적 맥락들과 종교적 서브텍스트들 및 문학 텍스트들에 주의를 기울이는 방법이다.<sup>63)</sup>

이런 대안들을 적절하게 활용하기 위해서는 무엇보다 비교의 목적을 명확히 하고, 자료들을 신중하게 선택할 필요가 있다. 우리가 조선후기 변란을 종교사적 관점에서 분석하면서 확인하고자 하는 것들은 다음과 같다.

- 1) 개별 사건 속에서 종교적 담론과 실천이 구성되고 작동하는 방식.
- 2) 각각의 사례에서 표현된 종교적 세계관 사이의 지속성과 변형 관계.
- 3) 변란 상황에서 드러나는 종교현상과 여타의 형태들 사이의 차이.

그리고 이런 목적을 달성하기 위해서는 문화 간, 혹은 전통 간 비교보다는 유사한 맥락과 과정 속에 있는 동일 지역 내의 한정된 시기 속에서 자료를 선택하는 것이 유리하다. 다시 말해, 조선시대의 변란들에서 나타나는 종교적 요소들 전반을 청말 민중봉기에서의 백련교의 역할이나 유럽 농민반란에서의 천년왕국신앙, 또는 제국주의 시대 제3세계의 메시아니즘 운동들과 비교하는 일은 노력에 비해 얻을 수 있는 성과가 적다. 반면, 특정 시기 변란 사건들에서 진인의 출현에 대한 예언이나 점복의 사용과 같은 요소들을 취합하여 각각의 맥락을 고려하며 비교하는 것은 훨씬 용이할뿐더러 유용하기도 하다. 이들은 유사한 조건과 구조를 공유하는 가운데 발생한 사건들이기 때문이다. 문화 간 비교는 기본적으로 명백한 차이를 전제하는 가운데 일치점을 찾는 작업이

62) Jonathan Z Smith, *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) [장석만 옮김, 『종교 상상하기: 바빌론에서 존스타운까지』 (청년사, 2013), 69-103.].

63) Bruce Lincoln, *Apples and Oranges*, 25-27.

다. 반면, 문화 내 비교에서는 유사성이 전제되기 때문에 차이와 변형의 관계를 좀 더 체계적으로, 그리고 역사적으로 연구하는 것이 가능하다. 이것은 비교언어학에서 한국어와 라틴어, 스와힐리어의 유사성과 차이를 찾는 것보다는 인도-유럽어족 사이의 관계를 연구하는 편이 지적으로 유의미한 결과를 내놓을 가능성이 높은 것과 같다.

이와 같은 접근을 위해서는 개별 사건에 대한 세부적인 서술보다는 각각의 사건을 둘러싼 맥락을 인식하는 가운데 상대적으로 넓은 범위의 자료들을 다루는 편이 유리하다. 조선후기 변란이라는 주제에 있어서 규모의 선택은 상당히 자유롭다. 우리는 17세기부터 왕조 말에 이르는 시기 전체를 대상으로 삼을 수도 있고, 하나의 지역을 중심으로 그 사회적, 지리적 조건에 주목할 수도 있으며, 심지어 몇몇 인물의 세계관을 미시적으로 살펴볼 수도 있다. 이런 가능성들 가운데 이 연구는 17-19세기에 이르는 긴 시기를 대상으로 삼는다. 개별 사건들의 통시적 나열을 목표로 한다면 이런 범위 설정은 다소 무리하고 피상적인 서술에 머물 위험이 있다. 그러나 선정된 주제들을 통해 사건 사이의 구조적 관계를 살피기에는 유리하다. 이런 모험적인 시도가 가능한 이유는 우리가 비교적 일관적이고, 양적으로 방대하며, 질적으로 구체적인 자료에 접근할 수 있기 때문이다.<sup>64)</sup>

가장 중요하게 다루어질 것은 흔히 『추안급국안(推案及鞫案)』이라는 제목으로 총칭되는, “왕조의 안전을 위협하는 중대한 범죄를 조사하는 임시기구”인 추국청(推鞫廳)의 범죄사건 기록이다.<sup>65)</sup> 추국청은 모반 등 중요 사건이 발생하면 왕명으로 설치되었다가, 사건이 해결되면 타파되었으므로 그 기록의 작성 및 보존은 상설기관인 의금부의 소관이였다. 현전하는 추국 기록은 1601년부터 19세기 말에 이르는 사건들을 포함하는 331책과 여타의 문서들에 편재

---

64) 이런 포괄적인 비교와 개별 사례에 대한 연구는 상호보완의 관계에 있다.

65) 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』 (경인문화사, 2013), 253. 김영석에 의해 이루어진 분류에 의하면 조선시대 추국(推鞫)은 그 주재자와 사건의 성격에 따라 크게 금부단독추국(禁府單獨推鞫), 국왕주재추국(國王主宰推鞫), 삼성교좌추국(三省交坐推鞫)으로 분류될 수 있다. 이 가운데 의금부 단독으로 이루어지는 금부단독추국은 관원(官員)의 상대적으로 가벼운 범죄를, 의금부, 의정부, 대간이 함께 참여하는 삼성교좌추국은 강상죄(綱常罪)를, 국왕이 직접 참여하거나 통제하는 국왕주재추국은 모반 등 반역죄를 처리하였다. 이 연구에서 다루는 사례들은 대부분 국왕주재추국에 속한다. 김영석, “추국의 의미 변화와 분류”, 《법사학연구》 48 (2013), 34-35.



하고 있는 단편들이다.<sup>66)</sup> 종교사 연구를 위한 자료로서 이 문서들이 가지는 장점은 변란 관련자들 자신의 욕성을 반영하고 있는 기록이라는 데 있다. 수사와 심문, 판결과 처벌이 명확히 분리되지 않은 체제 하에서, 죄인들은 종종 고문이 동반되는 심문 과정을 거치며 추국관의 질문에 답했다.

명시적인 봉기 시도뿐만 아니라 국왕이나 왕조에 대한 불온한 언행들, 반체제적인 유언비어의 유포 등은 모두 처벌 대상이 되었다. 따라서 변란 관련자들은 사건 과정에서 어떤 대화를 나누었는지, 어떤 문서를 읽거나 썼는지에 대해서도 집요한 질문을 받았다. 때로는 진술의 진위 여부를 밝히기 위한 대질심문도 행해졌으며, 그 과정에서 추국관의 의도적인 질문과 예측을 벗어난 독특한 진술이 나오기도 했다. 또한 종종 모반의 증거가 되는 문서들 또한 증거품으로서 기록되었다.<sup>67)</sup> 변란 혐의자들의 진술이나 그들에 의해 작성된 문

66) 『추안급국안』의 판본은 규장각에 소장 중인 유일본뿐이다. 해제에 의하면 이 자료의 연대는 “1601년(1책 「辛丑 蘇德裕等謀逆」)부터 1905년(330책 「乙巳 罪人方萬規推案」)까지”로 되어 있으나, 방만규(方萬規) 사건은 1905년 을사년이 아니라 1725년 을사년에 일어났다. 또한 추국 기록을 작성, 관리한 의금부는 1894년 이후 해체되었고, 기존에 통합되어 있던 수사, 정보수집, 재판, 형벌 등의 기능이 근대적 사법체제에 따라 분리되었다. 따라서 이 시기 이후의 의금부 기록은 존재하지 않는다. 현전하는 『추안급국안』 내 문서 가운데 가장 나중에 작성된 것은 329책인 『謀反不道罪人弘根等鞠案』(1892년)이다.

현재 학계에서는 “추안급국안”이라는 제목으로 이들 자료를 범칭하는 관행이 있으나, 이 논문에서는 “추국 기록”이라는 일반 범주를 주로 사용하겠다. 여기에는 규장각본 『추안급국안』에 편집된 331책 이외에, 승정원에서 작성된 『승정원일기』 및 『추국일기』, 왕조실록에 인용된 문서 파편, 그리고 포도청 및 각 감영에서 작성된 유사한 형식의 심문자료들이 포함된다.

67) 신유교옥(辛酉敎獄) 당시에 압수된 「황사영백서(黃嗣永帛書)」의 사례는 의금부가 취득한 문서의 관리 상황을 잘 알려준다. 백서의 원본은 한문 문서 작성의 관행에 따라 ‘천주(天主)’라는 단어나 신부 또는 주교의 이름 앞에 존경의 표현인 여백을 두었다. 그러나 이를 베껴 쓴 추국 기록에서는 이 여백이 사라져 있다. 또한 은언군(恩彦君) 이인(李廴)의 부인인 상산군부인(常山郡夫人) 송씨(宋氏)와 며느리인 평산군부인(平山郡夫人) 신씨(申氏)의 천주교 입교 사실에 대한 부분에는 후대에 삭제된 흔적이 있다. 이것은 철종(哲宗)이 이인의 손자였기 때문이었던 것으로 보인다. 이 문서는 이후 편집된 상태로 필사되어 청으로 보내는 외교문서나 서학 비판서인 『동린록(東麟錄)』이나 『벽위편(關衛編)』에 포함되기도 하였다. 한편 원본은 1894년 의금부의 문서 정리 때 수거된 후 뒤편에 의해 입수되어 교황청으로 보내졌다. [여진천, 『황사영 백서와 이본』(국학자료원, 2003), 13-34.] 이런 특수한 예외를 제외하면, 의금부가 보관하고 있던 대부분의 문서 원본들은 이 시기에 소각, 파기되었던 것으로 보인다. 추국 기록에 포함되어 있는 자료들은 이처럼 문제가 되는 부분을 편집하며 필사된 것이지만, 매우 드물게는 원본이 그대로 첨부된 사례 [『洪忠先推案』(『推鞫』[21:251-256])]도 존재한다.

서 못지않게 중요한 자료는 고발자의 고변서(告變書)다. 이것은 추국 과정에서 이루어지는 심문의 기초 자료가 되었는데, 실제로는 관련자들의 실제 발언들만이 아니라 고발자 자신이 조작한 증거들도 포함되어 있다. 후자의 경우 사건의 사실관계를 밝히는 것에는 장애가 되지만, 이 또한 고변자의 세계관을 표현하고 있다는 점에서는 종교사적으로 의미가 있는 내용을 담고 있다.

한편 현전하는 추국 기록은 완전하지 않아서, 추국이 열린 사건임에도 불구하고 문서 전체가 남아 있지 않는 경우도 있고, 기록의 일부가 누락되어 있는 사례도 있다. 또한 추국청으로 사건이 이관되기 이전 지방관이나 포도청에서 이루어진 심문 자료들은 대체로 생략되어 있다. 추국이 열리지 않고 하위기관에서 종결된 사건들 역시 마찬가지이다. 이런 결락을 보완하기 위해서는 『실록』이나 『승정원일기』, 『일성록(日省錄)』과 같은 연대기 자료, 그리고 포도청과 각 감영의 등록(騰錄) 자료를 이용할 필요가 있다.

이들 기록에 나타난 변란 자료는 그 종교적 구조를 드러내는 각각의 주제에 따라 선택, 분류될 것이다. 그러나 방대한 진술 자료 가운데 무엇을 ‘종교적’인 것으로 인식할 것인가 하는 문제가 남아 있다. 조너선 Z. 스미스가 주장한 바와 같이, ‘종교’란 인간에 의해 상상된 것들을 학문적으로 다루기 위해 창안된 2차적인 개념이다.<sup>68)</sup> 따라서 변란 기록 가운데 ‘본질적’으로 종교적인 자료란 존재하지 않는다. 그러므로 우리에게 자료의 선택에 있어 다소 제한적인 기준이 필요하다.

이 연구가 관심을 기울이는 종교 현상은 제도나 전통의 형식으로 고정된, 유교적, 불교적, 도교적, 혹은 무속적 요소 등에 한정되지 않는다. 인간의 세계 인식과 실천의 의미는 상상을 통해 구성된다. 이 상상에는 신체에 대한 이미지로부터 체제 및 공동체가 우주 전체나 개별 행위자와 어떤 관계를 맺고 있는지에 이르기까지 다양한 차원이 존재한다. 이는 정치적 인식과 행위에 있어서도 다르지 않다. 왕조 국가의 권위와 범위는 해당 사회의 우주론에 기반을 두고 집단적으로 상상된 질서와 그를 지지하는 물적 요소들로 이루어진다. 이런 사회적 구성물은 구성원 모두가 그 실재를 ‘믿지 않는’ 순간에 소멸한다. 따라서 정치적 질서를 둘러싼 상상력은 크게 두 방향의 힘으로 작용한다. 하나는 현 세계의 질서를 정당화하고 재생산하려는 힘이고, 다른 하나는 그것을 전복하고 해체하려는 힘이다. 이 힘들은 흔히 초자연적이거나 초월적인 것으

68) Jonathan Z. Smith, 『종교 상상하기』, 22-23.

로 상상되고 표현되지만, 실제로는 인간의 언어나 행위를 통해 작동하기 때문에 형이상학적이거나 신비적인 요소를 상징하지 않고서도 경험적 자료를 통해 연구하는 것이 가능하다. 그러므로 종교 연구는 인간의 상상에 대한 역사적 비평이다.

이런 관점에서 종교 연구의 자료는 세계에 대한 인간의 상상을 드러내기에 적합한 증거들로 한정된다. 일례로 이 논문에서 다루고 있는 예언 및 점복에 대한 믿음은 세계의 미래를 예측할 수 있는 테크닉이 있다는 상상을 반영한다. 또한 변란에서 폭넓게 발견되는 목시종말적 발상은 세계가 점진적으로, 혹은 급격하게 붕괴하고 있으며 인간은 거기에 특정한 방식으로 참여할 수 있다는 관념을 드러낸다. 그러므로 변란에 대한 종교사적 접근은 저항정치적 사건을 가능하게 하는, 그리고 일견 불가해해 보이는 행위자의 실천에 강력한 동기를 부여하는 상상계의 구조를 검토하기에 적합하다.

## 6. 논문의 구성

Ⅱ장 “혁세의 종교적 구조”는 앞서 언급한 방법론과 자료의 문제를 더욱 구체적으로 제시한다. 우리는 사건자료를 통해서 어떻게 구조에 대해 말할 수 있을 것인가? 종교적 실천들이 구성되는 방식들에는 어떤 것들이 있으며, 어떤 조건이 갖추어질 경우에 반란의 도구가 될 수 있는가? 예언적 서사나 의례적, 주술적 수단을 활용하는 상징적 반란은 실제적인 무력 행위와 어떤 관계를 가지는가? 각각의 물음들은 이 논문 전체를 통해서 규명되어야 할 과제들이지만, 이 장은 탐구를 위한 대략적인 밑그림을 그리는 역할을 할 것이다.

Ⅲ장 “반란과 반역자”에서는 이를 바탕으로 연구의 대상이 되는 시대를 한정하고, 주요 사건들을 개괄할 것이다. 아울러 술사(術士), 승려(僧侶), 유자(儒者), 무당(巫堂) 등 주요 변란 행위자들의 종교적 양상들에 대한 유형론을 제시하여 이후 논의의 기초로 삼을 것이다.

본격적인 분석은 이어지는 세 장의 주제별 연구에서 이루어질 것이다. IV장의 주제는 “예언과 예언서”다. 조선후기 변란의 종교사상은 흔히 “정감록 신

양(사상)”이라는 범주에서 다루어지곤 했다. 이것은 물론 이씨 왕조의 멸망과 정씨 왕조의 등장, 계룡산에의 정도(定都) 등을 예언한 대표적인 텍스트인 『정감록(鄭鑑錄)』의 이름에서 유래한 개념이다. 그러나 이는 다소 적절하지 못한 명명이다. 『정감록』은 변란 자료에서 언급되는 수많은 텍스트 가운데 하나에 불과하며, 이것이 한국의 도참비기(圖讖秘記) 전반을 가리키는 개념으로 확장된 것은 식민지 시기 이후에 일어난 일이기 때문이다. 이를 대체하는 범주로는 비결신행(윤이흠), 예언문화(백승종), 예언사상(김탁) 등이 제시된 바 있다. 여기에서는 연구 대상을 좀 더 한정하는 의미에서 ‘정치-종교적 예언/예언서’라는 개념을 사용하려 한다.

추국 기록에는 수많은 예언과 예언서가 언급된다. 왕조교체를 위한 정치 담론에서 다양한 형태의 예언이 동원되는 것은 전근대 동아시아 정치사에서 일반적인 현상이기도 하다. 정치-종교적 예언은 세계의 변화에 우주론적인 정당성과 필연성을 부여한다. 조선후기의 특징은 이런 예언이 엘리트 정치의 역성혁명론보다는 사회 주변부에서 일어난 저항운동에 폭넓게 활용되었다는 점, 그리고 『정감록』으로 대표되는, 비교적 역사가 짧으며 조직화된 교단 조직이 개입하지 않은 텍스트들이 활발하게 작성, 유통되었다는 점에 있다. 이들 가운데 일부는 식민지기 이후에 이르기까지 이주운동과 신종교운동 등에 활용되었기 때문에, 지속적으로 지배체제와 대중의 관심을 끌었다. 그 결과 통치 및 연구 목적으로 수집된 예언서들이 1920년대 이후 근대적 출판본의 형태로 간행되기에 이른다.

문헌학적 접근이 가능하다는 점에서 이들 현행본 예언서는 대단히 유용한 자료지만, 그 활용에 있어서는 아직 명확히 규명되지 않은 몇 가지 문제가 있다. 첫째, 조선후기의 예언서들은 대단히 이질적인 형식과 내용으로 이루어진 다양한 텍스트들로 이루어져 있다. 이들 각각의 내용과 상호 관계에 대한 연구는 아직 초기단계에 머물러 있다. 둘째, 동일한 형식이나 전승 계통에 속하는 예언서들 사이에서도 판본 간 차이가 크다. 그러나 이들 판본의 작성 시기나 선후 관계는 거의 알려져 있지 않다. 셋째는 현행본 예언서들이 조선후기 변란 자료에 기록된 예언 파편과 큰 차이를 보인다는 점이다. 따라서 변란 자료 속 예언에 대한 연구에 있어서는 현행본의 구절들과 단순 대응시키는 방법보다는 양자의 관계를 보다 역사적인 관점에서 체계적으로 분석하는 시각이 요청된다.

변란과 예언의 관계에 있어 또 하나의 중요한 문제는 목시종말론적 예언이 반드시 반란에 대한 선동으로 이어지지 않는다는 점이다. 왕조의 멸망과 그에 선행하는 파국적인 재앙(전란, 자연재해)에 대한 예언을 믿었을 때, 사람들의 일반적인 반응은 그 재앙을 ‘회피’하는 것이다. 종말에 대한 예언이 그 종말에의 ‘참여’로 이어지기 위해서는 모종의 이데올로기적 도약이 필요하다. 어떤 조건, 어떤 과정 하에서 그런 도약이 이루어질 수 있었는지에 대해서는 규명할 필요가 있다.

V장 “진인출현설의 형태와 변형들”은 조선후기 변란에 강렬한 종교성을 부여하는 주제 가운데 하나인 진인의 문제를 다룬다. 많은 추국 자료들에서 진인의 출현에 대한 대망(待望)은 전형적인 영웅신화 서사의 형태로 제시된다. 즉, 조선왕조를 멸망시키고 새로운 왕조를 건설할 진인은 무언가의 이유로 이사회를 떠나 있으며, 장차 돌아와 나라를 빼앗을 것이다. 따라서 반란을 일으키고자 하는 사람들은 이 영웅의 귀환을 기다리거나, 적극적으로 탐색해야 하는 과제를 안게 된다.

진인출현설을 영웅신화의 구도로 이해함으로써, 우리는 구비문학 연구에서의 ‘진인’과 ‘아기장수’의 비교 문제, 그리고 비교신화학에서의 ‘성공한 영웅’과 ‘실패한 영웅’의 대비 문제를 마주하게 된다. 진인에 대한 서사는 완결되지 않은 영웅신화라는 점에서는 아기장수나 고전 비극의 영웅들과 같다. 그러나 궁극적인 승리가 예견되어 있다는 점에서 진인은 전형적인 메시아적 인물의 유형에 포함될 수 있다. 이런 특수한 서사 구조가 변란 상황에서 어떤 효과를 나타내었는지가 중요한 논의 대상이 될 것이다.

또 하나의 흥미로운 문제는 이 진인 출현의 서사가 실제 사건들에서는 각기 독특하고 다양한 변형으로 제시되었다는 것이다. 진인은 어떤 경우에는 산에 은거하고 있고, 다른 경우에는 바다 건너의 섬에서 군사를 모으고 있다. 진인은 두 사람인 경우도 있고, 장차 한반도를 삼분할 세 사람의 후보 가운데 한 사람일 수도 있다. 몇몇 사례에서는 과거에 왕조에 도전했다가 살해당한 것으로 알려진 실존인물이 진인의 역할을 맡기도 한다. 이와 같은 ‘형태론적 변형’의 주요한 요인은 변란을 둘러싼 역사적인 상황과 지리적인 조건이다.

VI장 “반란의 주술과 의례”는 아마도 이 연구의 가장 독창적인 부분 가운데 하나가 될 것이다. 민중론적 관점에서 이루어져 온 변란 연구는 ‘민중사상’의 변혁성은 긍정적으로 평가하면서도, 그 실천에서 나타나는 주술적인 행위들은

시행착오나 시대적 한계로 파악하는 경향이 있었다. ‘반역자들’은 국왕의 사주 팔자를 통해 반란의 성공 여부를 예측하기도 하고, 주모자가 독특한 상(相)을 가졌다는 이유만으로 위험천만한 반역행위에 가담하기도 했다. 심지어는 왕을 저주하거나 귀신을 부리는 술법이 역모의 성공을 보증해 줄 것이라고 여기기도 했다. 이처럼 전근대 변란 참여자들의 행위는 현대인들의 상식에서 크게 벗어나는 것들이 적지 않다. 그러나 당대 종교문화의 맥락 속에서 이런 주술적 실천들에 접근한다면, 그 내적 논리를 해석하는 것도 불가능하지 않을 것이다.

또한 이 테마는 종교와 반란의 관계에서 논의되어 온 오랜 난제와 관련되어 있다. 그것은 주술이나 의례를 동원하는 ‘상징적’인 반란이 폭력적인 집단봉기와 같은 ‘실제적’인 반란과 어떤 상관성이 있는가 하는 문제다. 여기에 대해서는 상징적 반란에서 나타나는 반-구조가 오히려 기존의 질서를 강화하는 데 기여한다는 주장으로부터, 상징적 반란이 장차 실질적 반란이 일어날 가능성과 잠재성을 증가시킨다는 주장, 상징적 반란은 그 자체로 실질적인 효과를 지닌다는 주장에 이르기까지 다양한 이론이 제기되어 왔다. 조선후기의 변란 자료는 이런 이론들을 검증해 볼 수 있는 좋은 실험장이다. 여기에서는 앞서 거론한 주술적인 행위만이 아니라 조직 과정에서의 입문의례적 실천, 각종 제의 형식의 사용, 그리고 봉기 과정의 의례화 시도 등을 포함하는 다양한 유형의 실천들이 다루어질 것이다.

VII장 “혁세의 세계관”에서는 앞의 세 장에서 이루어진 논의를 바탕으로, 조선후기의 변란에서 표출된 종교-정치적 세계 인식의 체계를 재구성할 것이다. 민중사상론에서 다루어져 온, 그리고 근대 이후에까지 강력한 영향력을 발휘했던 십승지, 남조선, 후천개벽 등의 목시종말적 개념들은 기존에 알려진 것보다 상대적으로 후대에 출현했다. 이들 개념이 반영하고 있는 세계관은 조선후기 종교문화의 장기적 전환과 관련되어 있으며, 무엇보다 변란 상황에서 일어나는 혁세적 상상력과 세계인식의 재편이 이런 전환의 주된 동력이었다.

이 시기의 종말론적 담론에서 가장 특징적인 것은 고갈(枯渴)과 소진(消盡)의 이미지이다. 왕조의 수명, 즉 국조(國祚)는 한정되어 있으며 예측이 가능하다. 그리고 그것은 왕조국가의 중심으로 간주되는 왕도(王都)가 가진 풍수지리적 에너지인 지기(地氣)의 소모와 관련되어 있다. 이 관념은 많은 점에서 과거의 성공한 왕조교체 사례인 나말여초와 여말선초의 이데올로기로부터 전승된

것이다. 이 이데올로기는 개국상황에서는 왕조교체와 왕도의 이전을 정당화하는 데 유용하였지만, 새로운 왕조의 영속성을 의심하게 한다는 치명적인 모순이 있었다. 이 때문에 고려 왕조는 비보사찰(裨補寺刹)의 건립이나 남경(南京)의 설치를 통해 국조를 연장하는 의례적 조치를 취해야 했으며, 조선 왕조는 이런 종류의 도참을 점차 공적인 정치담론에서 배제하는 전략을 택했다. 그러나 도참 전통은 민간의 술사들을 통해서 보전되었으며, 이는 조선후기 변란에서 술사들이 활발하게 참여하는 결과로 이어졌다.

왕도의 중심성과 신성성을 주장하는 전근대 국가의 이데올로기 또한 변란 상황에서는 독특한 방식으로 전유되었다. 호국적 세계관의 담론과 의례체계에 서 왕조국가의 통치권력은 국왕의 교화가 왕도를 중심으로 동심원적으로 퍼져나가는 모델로 상상되었다. 그러나 그런 통치가 산악지대나 도서지역과 같은 변경에까지 미쳤는지에 대해서는 전근대 정치체제 연구자들 사이에 이견이 있다. 우리의 논의에서 중요한 것은 ‘실제로’ 국가의 통치가 영역 구석구석에까지 작동했는지보다는, 문화적으로 국가의 범위가 어떤 방식으로 상상되었는가 하는 문제다. 국가의 멸망이라는 파국적 사태가 예언되었을 때, 그것을 믿는 사람들은 그 격변으로 발생할 재앙으로부터 도피할지, 아니면 변혁에 참여하는 세력으로 집결할지를 결정해야 했다. 그리고 이런 ‘도피처’나 ‘집결처’들은 상상된 국가 영역에서 벗어나 있는 것으로 간주되는 지점들로 설정될 필요가 있었다.

마지막으로 다루어질 문제는 변란 참여자들이 현존 질서의 종말과 그 이후의 세계를 어떤 방식으로 상상했는가 하는 것이다. 여기에는 ‘미륵의 출현’이나 ‘다시 개벽’과 같은 우주론적 변혁의 담론이나 ‘신분 역전’을 비롯한 기존 질서의 붕괴에 대한 예언이 주된 검토 대상이 될 것이다. 이 문제에 있어 우리를 당혹스럽게 하는 사실은 현재의 국가나 세계의 멸망에 대한 풍부한 담론에 비해, 그 이후에 도래할 상황이 어떤 형태로 예측되었는지에 대한 증거는 대단히 빈약하다는 것이다. 이것은 혁세의 종교적 상상력이 현재의 고통과 모순을 극복한 ‘이상세계’에 대한 전망을 중심으로 구성될 것이라는 일반적인 예상과 어긋난다. 이 문제는 이 연구가 목표로 하는 혁세적 세계관의 재구성에 있어 핵심적인 고리가 될 것이다.

## 7. 범례

가. 『추안급국안』에 포함되어 있는 각각의 문서들에는 1에서 331까지의 책수가 부여되어 있다. 그러나 이것은 현대의 목록화 과정에서 설정된 것으로 중간의 누락 부분을 고려하지 않았고, 연대 파악이나 순서 배열에도 오류가 있어 큰 의미는 없다. 따라서 여기에 포함된 문서를 인용할 경우, 책수는 별도로 기재하지 않고 하나하나의 문서를 별개의 문헌으로 다루었다.

나. 추국 문서의 제목 표기는 표지의 것을 그대로 따르되, 제목에 기재된 간지(干支)는 생략하였다. 다만 사건명이 표기되지 않고 “추안급국안”, “포도청추안” 등의 일반적인 제목으로 되어 있는 문서의 경우 혼동을 피하기 위해 예외적으로 간지를 표기하여 구분하였다.

다. 『포도청등록』의 경우는 각 사건 별 문서가 분리되지 않고 연대순으로 기술되어 있으므로 기존의 『우포청등록(右捕廳謄錄)』, 『좌포청등록(左捕廳謄錄)』, 『좌우포청등록(左右捕廳謄錄)』의 체계를 따랐다.

라. 참조의 편의를 위해, 핵심적으로 인용되는 텍스트의 경우에는 영인본의 페이지 수를 병기하였다. 해당되는 영인본은 다음과 같다. 한국학문헌연구소 편, 『推案及鞫案』 1-30, 아세아문화사, 1978-1984; 포도청, 『捕盜廳謄錄』 上-下 (보경문화사, 1985). 약어는 “『推案』 [권수:면수]”, 『捕廳』 [권수:면수]의 형식으로 한다. 『추안급국안』의 경우, 국역본과 온라인DB 또한 영인본의 책수와 면수를 기재하고 있으므로 참조에 용이하다.<sup>69)</sup>

---

69) 현재 『추안급국안』은 현대어로의 완역이 이루어져 있다. 전주대학교 한국고전학연구소, 『추안급국안: 국역본』 (흐름, 2014). 이 국역본 이전에도 부분 번역은 종종 이루어져 왔는데, 이들은 대체로 무속 등 종교현상과 관련이 깊은 사건기록들이다. 최종성 외 역주, 『역적여환등추안 : 중·풍수가·무당들이 주모한 반란의 심문 기록』 (민속원, 2010); 『차충걸추안: 도참을 믿고 생불을 대망했던 민중들의 심문 기록』 (민속원, 2010); 최종성 역주, 『요승처경추안』 (지식과교양, 2013).

온라인DB(<http://waks.aks.ac.kr/rsh/?rshID=AKS-2012-CAB-1101>)는 한국학



마. 『추안급국안』과 『포도청등록』을 제외한 1차 문헌 자료들의 저자 및 서지 표기는 각주에서는 생략하고, 참고문헌 목록에만 밝혔다. 필사본의 경우는 소장처의 청구기호가, DB화된 자료의 경우에는 해당 DB의 URL이, 출판본의 경우에는 원문이 수록된 영인본이나 번역본의 서지가 기재되어 있다.

바. 별다른 언급이 없는 한, 본문에 인용된 1차 문헌 자료의 번역은 모두 필자 자신의 것이다. 단 기존 번역이 해당 논의에 의미가 있어 언급하는 경우는 예외로 한다.

---

기초자료사업의 일환인 “『추안급국안(推案及鞫案)』 정서화 및 DB기반 구축”(연구책임자 변주승)의 성과물로서 공개되어 있다. 이 논문에 인용된 원문 텍스트는 이 DB를 기반으로 하되, 식별된 오탈자는 원문을 바탕으로 교정하였다.

## II. 혁세의 종교적 구조

### 1. 역사학과 현상학

우리는 어떻게 변란과 같은 역사적 사건들로부터 종교적 세계관과 같은 ‘구조’의 문제로 나아갈 수 있을까? 특히 반란이나 혁명과 같은 저항적 행위들은 그런 구조와 어떤 관련을 가지는가? 이런 논의를 시작하기 위해 우리는 우선 종교학사의 특정 시기로 되돌아가 볼 필요가 있다. 앞서 거론하였듯이 서구에서의 고전적 종교 이론들은 종교의 반란 가능성에 대해서 그다지 많은 이야기를 하지 않았다. 그러나 1950년대 이후 상황은 달라진다. 2차 세계대전 종전 이후 옛 식민지 지역에서 일어난 다양한 형태의 메시아적 운동, 그리고 전근대 유럽에서 일어났던 천년왕국운동, 그리고 동아시아 등 비유럽 세계에서 발생한 종교적 민중반란 등에 대한 연구가 축적되었다. 따라서 종교가 기존 질서를 영속화하고 정당화하는 것이 아니라 지배체제에 대한 저항에 기여하는 국면에 대한 설명이 요청되었다.

이런 상황에서 출간된 대표적인 성과들에는 중세 유럽의 혁명적 천년왕국론과 ана키스트적인 운동에 대한 노만 콘(Norman Kohn)의 『천년왕국의 추구: 중세의 혁명적 천년왕국론과 신비주의적 ана키스트들(The Pursuit of the Millennium: Revoltionary Millenarianism and Mystical Anarchists of the Middle Age)』 (1957), 멜라네시아의 카고 컬트가 가진 반체제적 측면을 다룬 피터 워슬리(Peter Worsley)의 『나팔이 울릴 것이다: 멜라네시아 “카고” 컬트 연구 (The Trumpet Shall Sound: A study of "cargo" cults in Melanesia)』 (1957), 그리고 식민지지역의 예언자적 메시아운동에 대한 비토리오 란테르나리(Vittorio Lanternari)의 『억압받는 자들의 종교: 근대 메시아 컬트 연구(The Religions of the Oppressed: a Study of Modern Messianic Cults)』 (1960) 등이 포함될 수 있을 것이다.<sup>1)</sup>

이 가운데 우리의 방법론적 논의와 가장 관련이 깊은 것은 이탈리아 종교사학파의 창시자인 라파엘레 페타초니(Raffaele Pettazzoni)의 제자로서, 자신의 작업을 명백히 ‘종교학적’인 것으로 의식하고 있었던 란테르나리의 경우다. 『억압받는 자들의 종교』의 초판 서문에서 란테르나리는 당시 종교학의 주류 방법론이었던 현상학적 접근과 형태론적 접근을 비판하는 한편, 자신의 방법론을 이들과는 구분되는 “역사적 접근”이라고 부르고 있다. 그의 연구 대상인 식민지 종교운동의 맥락에서, 이 역사적 접근이란 토착적 요소(“문화에 내재하는”, “내적” 동력)와 식민지배 세력 및 그리스도교(“다른 문화 및 외부 세력으로부터의”, “외적” 동력)에 주목하는 것을 말한다. 이를 위해 란테르나리는 앞의 두 접근, 즉 현상학과 형태론을 포함하는 “유형학적 현상론(typological phenomenalism)”이 사회사적 접근을 보조해야 한다고 주장한다.<sup>2)</sup>

이와 같은 방식으로 란테르나리가 연구한 사례들은 주로 근대 이후 식민지 지역에서 이루어진 비교적 조직화된 종교운동들이다. 그러나 여기에서 제안된 방법은 조선후기 변란과 같은 전근대의 운동들에 대해서도 적용될 수 있을 것이다. 마치 식민지 상황에서 토착 문화가 외부의 충격(특히 그리스도교 선교와 식민 당국의 억압)에 반응하며 저항적인 종교운동들이 발생하였듯이, 전근대 지배체제의 위기 상황 하에서 일어나는 분산되고 덜 조직적인 운동들 또한 유사한 방식으로 해석될 수 있다. 그리고 여기에서도 현상학적으로 파악되는 유형들과 사회사적으로 파악되는 역사 과정은 모두 다루어질 수 있다. 단, 란테르나리의 관점은 현상학이나 형태론의 역할은 사회사적 연구에 이런 식의 비교범주들을 제공하는 데 그쳐야 한다는 것이다. 그렇다면 종교사가 주로 다

1) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970[1957]); Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: a Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (London: MacGibbon & Kee, 1957); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, (Roma: Editori riuniti, 2003[1960]) [Lisa Sergio trans. *The Religions of the Oppressed: a Study of Modern Messianic Cults*, (New York: The New American Library, 1963)].

2) Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed*, v. 란테르나리의 글에서 현상학과 형태론은 역사적 접근에 대립한다는 점에서 한데 묶이고 있지만, 엘리아데는 문화적, 역사적 “조건”에 따른 변화에 관심을 가지지 않는 종교현상학이 비역사적이며, 자신의 형태론적인 종교사학과는 구분된다고 보았다. Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 81.

루어야 하는 것은 역사적 사실들과 그에 영향을 주는 사회의 내적, 외적 역관계들이다.

그러나 종교적 구조에 대한 현상학적 관점이 비교를 위한 유형 설정에 한정된다는 역사적 접근에 경도된다면, 독립적인 분과학문으로서의 종교학의 역할은 불분명해진다. 반면 극단적인 종교현상학적 방법은 종교의 본질적이고 원형적인 구조 외의 모든 ‘역사적’ 사건들을 우연하고 비실재적인 것으로 본다. 따라서 역사적 접근보다 현상학적 방법을 중심으로 한 종교 연구는 철학이나 신학과 쉽게 구분되지 않을 수 있다. 어느 쪽이든 종교학(또는 종교사학)은 그 존립기반이 위협해진다. 바로 이것이 라파엘레 페타초니나 미르체아 엘리아데 등이 종교학에 있어 역사학적 방법과 현상학적 방법을 서로 다른 방식으로 종합하려고 했던 1950년대의 문제의식이었다.<sup>3)</sup> 이런 배경 속에서 란테르나리는 엘리아데보다는 (초기의) 페타초니에 가까운 입장, 즉 현상학과 역사학 가운데 역사학 쪽에 무게를 두는 관점을 채택하였다.<sup>4)</sup> 페요테 컬트, 고스트 댄스, 카

3) 이 주제에 대한 페타초니와 엘리아데의 논의는 다음에 인용된 저술 목록을 참조할 것. Douglas Allen, *Myth and religion in Mircea Eliade* (New York: Garland Pub., 1998) [유요한 옮김, 『엘리아데의 신화와 종교』 (이학사, 2008), 368의 주석 48.] 한편 예가와 준이치(江川 純一)는 페타초니와 엘리아데가 발표한 공식적인 논저만이 아니라, 개인적인 서간이나 메모 등의 자료도 폭넓게 동원하여 당시 종교사와 종교현상학 사이의 갈등과 종합을 다루고 있다. 江川純一, 『イタリア宗教史学の誕生: ベッタツォーニの宗教思想とその歴史的背景』 (東京: 勁草書房, 2015), 172-185. 오늘날의 종교연구에 있어 현상학과 역사학의 이분법은 다소 진부한 것이 되었지만, 21세기 이후에도 이들이 상호 보완되어야 한다는 주장은 꾸준히 이어지고 있다. 대표적으로 자크 바덴버그(Jacques Waardenburg) 등에 의해 제안된 "신종교현상학(New Phenomenology of Religion)"은 현상학적 태도를 견지하면서도 실재를 종교적으로 구성하는 구체적인 역사적 시공간과 문화적 맥락을 고려해야 한다고 주장한다. Jacques Waardenburg, "Religionsphänomenologie 2000." in Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati, Fritz Stolz ed., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (New York: Peter Lang, 2001), 456-458.

4) 란테르나리를 포함하는 페타초니 학파는 현상학보다는 역사적 접근을 중시해 왔으나, 말년의 페타초니는 종래의 역사학적 종교연구(종교사학)와 현상학적 종교연구(종교현상학)를 결합한 것이 ‘종교사학(history of religion)’이라고 규정한다. 예가와에 의하면, 페타초니는 반 델 레우의 뒤를 이어 국제종교사학회(the International Association for the History of Religion)의 회장이 되면서, 학회 내 종교사학파와 종교현상파의 분열을 봉합하기 위해서 이런 융합을 시도한 것이었다. 그리고 란테르나리를 포함한 페타초니의 제자들 상당수는 이를 수용하지 않고 계속해서 역사적 접근을 강조하였다. 江川純一, 『イタリア宗教史学の誕生』, 178-179. 우리가 논의하고 있는 란테르나리의 관점은 이런 맥락 속에서 이해될 수 있다.

고 컬트 등으로 대표되는 식민지하 종교운동들의 저항적, 정치적 맥락을 중시하는 한, 이것은 자연스러운 선택이었다. 그러나 모든 연구자들이 이런 운동들에 대해 란테르나리와 같은 의미에서의 ‘역사적’ 접근을 행한 것은 아니었다.

란테르나리의 책이 출판되었을 때와 거의 같은 시기에 엘리아데 또한 여러 논문에서 란테르나리가 다룬 천년왕국론적, 예언자적 종교운동의 사례들을 언급하였다. 그러나 그의 접근 방식과 결론은 란테르나리와 완전히 달랐다. 1959년의 《에라노스 연보》(*Eranos-Jahrbuch*)에 실린 논문에서 엘리아데는 식민지 해방 운동을 포함하는 멜라네시아의 카고 컬트 운동들을 다루면서, 이를 북서 캘리포니아 선주민들의 정기의례들과 비교하고 있다. 그에 죽은 자들이나 신화적 조상들이 돌아오면 세계가 근본적으로 갱신될 것이라고 믿는 멜라네시아의 종교운동들은 천년왕국적 형태로 전개되었으며, 세계가 “달혀 있고” 그 자체로 완벽하다고 믿는 캘리포니아인들은 세계를 해마다 다시 창조하는 사제 중심의 신년제와 비교하고 있다. 엘리아데는 이 두 부류의 현상 사이의 차이를 무시하지 않는다. 그러나 그는 궁극적으로 이들 사회의 의례와 종교적 이념이 “동일한 구조”를 지니고 있다고 보았다.<sup>5)</sup>

그러나 우리가 목적으로 하는 것은 때때로 추상화되고 풍부한 이미지의 개화(開花)로부터 유리될 수 있는 “역사적” 현실이 아니라, 세계-식민지 세계-의 종말과 새로운 세상에 대한 기대가 기원으로의 회귀를 암시한다는 사실이다. 메시아적 인물은 사람들이 돌아올 것을 기다리는 문화 영웅이나 신화적 조상과 동일시된다. 그들의 도래는 태초의 신화적 시간이 재현되는 것, 따라서 세계가 재창조되는 것과 대응된다. 식민지 민중 사이의 천년왕국적 운동들에 의해 선포되는 정치적 독립과 문화적 자유는 태초의 지복 상태가 회복되는 것으로 표현된다.<sup>6)</sup>

다시 말해, 종말론(eschatology)은 우주창생론(cosmogony)과 ‘같은 구조’

---

5) Mircea Eliade, "Dimensions religieuses du Renouveau cosmique," *Eranos-Jahrbuch* XXVIII (Zürich: Rhein-Verlag, 1959); 이 논문은 다음 책에 재수록되었다. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie* (Paris: Gallimard, 1962) [최건원, 임왕준 옮김, 『메피스토펠레스와 양성인』 (문학동네, 2006), 194-195.]

6) Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1975[1963]), 71-72.

를 가진다. 이들은 모두 세계의 갱신(renewal)을 말하고 있기 때문이다. 표면적으로 제국주의의 지배에 대항하는 천년왕국적 종교운동의 파격적 의례들이나 세계의 파국에 대한 환상은 해마다 이루어지는 신년의례나 창조신화의 낭송과 전혀 다른 것으로 보인다. 정치적, 사회적 맥락에서 보아도, 전자는 식민 통치에 대한 상징적, 실제적 저항을 표현하고 후자는 현재의 질서를 재확인하고 사회의 통합을 강화하는 기능을 한다. 엘리아데는 두 가지 현상의 '역사적' 차이를 결코 놓치지 않고 서술한다. 그러나 그것은 어디까지나 현상들 사이에 공통된 '구조'를 식별하기 위한 것이다. 이런 시각 하에서는 고대 오리엔트의 왕권 의례도, 유대-그리스도교의 묵시전통도, 나아가 농경사회의 세시풍속들이나, 마르크스주의와 같은 세속 이데올로기도 '세계의 주기적 갱신'이라는 동일한 구조의 서로 다른 표현들로 인식된다.

이 점에서 란테르나리가 시도한 '역사학적' 종교사와 엘리아데의 '형태론적' 종교사는 결정적인 차이를 보인다. 두 사람은 모두 역사적 접근과 현상학적 접근 양쪽을 의식하고 있으나, 란테르나리는 일반화된 유형들로부터 개별 사례의 역사적 차이로 나아가는 반면, 엘리아데는 다양한 변형들로부터 통일적인 구조로 나아간다. 전자가 사회사적 분석을 위해 유형론적으로 도출된 도식들의 도움을 받는 반면, 후자는 초역사적인 구조를 규명하기 위해 역사적 사례를 수집, 서술한다.

그러나 반란이나 혁명과 같은 저항운동을 종교현상으로서 다루고자 할 때, 우리는 역사학과 현상학 가운데 양자택일을 할 수는 없다. 종교적 반란은 명백히 정치사회적인 현상인 동시에, 사회사적인 방식만으로는 포착할 수 없는 상징적 구조를 표현하고 있기 때문이다. 따라서 사례들은 어떤 방식으로든 일정한 목적을 가지고 비교되어야 한다. 따라서 우리가 결정해야 할 문제는 어떤 자료들을 동일한 범주에서 체계적으로 비교할 것인가, 그리고 그 비교를 통해서 어떤 지적 통찰을 얻고자 시도할 것인가이다.

역사학과 현상학을 둘러싼 논쟁은 우리가 조선후기의 종교적 변란에 접근하는 데 있어 고려해야 할 문제들이 대단히 다양하고 복잡하다는 사실을 보여준다. 정치적 장에서의 종교가 하는 일에 대한 대부분의 이론은 그 사회통합과 안정의 기능을 이야기한다. 그러나 실제 역사적 자료에서 나타나는 사례들은 그 반대의 기능, 즉 종교적인 사유와 행위가 지배체제에 대한 저항이나 반대를 선동하고 정당화하는 맥락에서도 드러남을 보여준다. 따라서 이들 사례를

종교사적으로 다루기 위해서는 사건과 그를 둘러싼 맥락이나 조건에 대한 역사학적 접근과 그 종교적 구조의 논리나 패턴에 대한 현상학적 접근이 모두 요구된다.

그러나 이 ‘종합’에 있어서 란테르나리의 역사 중심 접근과 엘리아데의 구조 중심 접근은 모두 만족스럽지 못하다. 조선시대 변란을 다루는 데 있어서, 식민지 사회 내부-외부 동력의 역동적 작용을 강조하는 란테르나리의 방법은 천주교나 동학에 관련된 몇몇 사례들을 제외하고는 적용하기가 곤란하다. 종교현상의 역사적 차이를 넘어서는 초역사적 구조를 추구하는 엘리아데의 노선 또한 우리의 목적과 어울리지 않는다. 이 연구의 목표는 종교적 구조의 보편적인 ‘원형’이 아니라 특수한 형태, 즉 혁세적 ‘변형’을 규명하는 것이기 때문이다.

## 2. 사건과 구조

역사학과 현상학이라는 1950-60년대의 오래된 논쟁을 강조한 이유는, 무엇보다 이 연구가 수행하고자 하는 작업의 정당성을 확보하기 위해서이다. 지금까지 한국학 내에서 조선 후기 변란에 대한 연구는 크게 두 영역에서 이루어져 왔다. 첫째는 사회사와 정치사의 영역으로, ‘역모 사건’의 전개와 참여층의 성격에 주로 관심을 가진다. 둘째는 사상사와 문화사의 영역으로, 흔히 민중사상이나 민중문화의 범주에 포함되는 정치적 예언에 초점을 맞춘다. 그러나 이들은 대체로 사건 기록이나 예언 자료의 파편에 드러나는 표면적이고 명시적인 요소들에 머무르는 한계가 있다. 그렇다면 같은 자료에 대해, 구체적인 역사적 사건과 종교적 상상계의 구조를 동시에 다루는 종교사적 접근은 뭔가 다른 각도에서 접근할 수 있는가? 다행히도 우리는 이에 대해서 1970년대 이후 최근에 이르기까지 종교학 및 학제간 연구에서 전개된 풍부한 논의들을 활용할 수 있다.

우리가 어떤 주제에 대해 ‘종교사적’으로 접근한다는 것은 결국 무엇을 말하는가? 앞서 간략히 살펴본 종교사 방법론 논쟁에서 확인할 수 있듯이, 이것은 결코 간단히 답할 수 있는 문제가 아니다. 그러나 엘리아데가 1951년에 출

판된 『샤머니즘』에서 자신의 작업을 어떤 방식으로 규정하고 있는지를 살펴보는 것이 좋은 출발점이 될 것이다.

(…) 종교사학의 사명은 민족학, 심리학, 사회학의 연구결과를 통합하는 일이기 때문이다. 그러나 그렇게 하면서도 종교사학은 스스로를 규정하는 독자적인 방법과 특별히 규정된 관점을 포기하지 않는다. (…) 요컨대 샤머니즘에 관한 개개의 연구 성과를 통합하고 복합적인 종교 현상의 형태론(morphology)인 동시에 역사일 수 있는 포괄적인 견해를 제시하는 것은 종교사학자들의 몫인 것이다.<sup>7)</sup>

엘리아데가 종교사학(종교학)의 역할로 지목한 것은 두 가지다. 하나는 종교 현상에 대한 여러 분과 학문의 성과를 고유의 관점에 따라 종합하는 것, 다른 하나는 형태론과 역사를 통합하는 것이다. 전자가 다른 학문 분야에 대해 종교사적 방법의 독자성을 주장하는 것이라면, 후자는 그 구체적인 연구 방법을 설명하고 있다. 엘리아데는 자신의 방법이 현상학과는 다르다고 보았다. 현상학은 종교의 역사적 연구에 있어 필수적인 ‘비교’를 거부하고 ‘의미’만을 추구하기 때문이다. 또한 종교사는 연대기적인 역사적 연구만으로는 성립될 수 없다. 종교 현상의 다양성에도 불구하고, 히에로파니의 역사란 원형을 서로 다른 형태로 무한히 반복하는 역사이기 때문이다. 그런 점에서 엘리아데가 형태론과 역사를 통합한다고 할 때, 역사는 형태론에 철저히 종속된다. 역사는 종교 현상의 배후에 있는 “초역사적인 것”을 해석해 내기 위해 필요한 구체적인 자료를 제공할 뿐이다.<sup>8)</sup>

사실 20세기 초 여러 분야의 문화 연구자들에게 있어 괴테의 자연사 방법론에서 비롯한 형태론을 역사학과 통합하는 것은 하나의 이상이였다. 형태론은 복잡하고 다양한 현상들의 체계와 구조, 상호관계를 체계적으로 서술할 수 있는 유용한 비교 방법이다. 그러나 형태론에는 그 이론적 전제에 있어 역사적인 관점을 도입하기 곤란하다는 결정적인 문제점이 있다.<sup>9)</sup> 따라서 형태론적 비교에 매력을 느끼는 역사학자들, 특히 ‘망탈리테(mentalité)’의 역사나 ‘상상계(imaginaire)’의 역사에 관심을 가지는 이들은 어떻게든 형태론을 역사화할

---

7) Mircea Eliade, *le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, (Paris: Payot, 1951) [이윤기 옮김, 『샤머니즘: 고대적 접신술』 (까치, 1996), 13.]

8) Mircea Eliade, 『샤머니즘』, 15-17.

9) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, 23-24.



필요가 있었다.<sup>10)</sup> 그러나 엘리아데의 형태론이 그 자신의 선언보다 그다지 ‘역사적’이지 않았던 것처럼, 형태론과 역사학을 동시에 추구한다는 것은 그리 쉽지 않은 과제였다. 이 경우 선택할 수 있는 대안 가운데 하나는 조너선 스미스가 “두 권 전략(two volume stratagem)”이라고 부른 방식, 즉 같은 주제에 대해 형태론적인 접근을 하는 한 권과 역사학적인 접근을 하는 한 권을 분리해서 쓰는 것이다.<sup>11)</sup> 그러나 이 두 가지 작업을 연계시키는 것은 여전히 쉽지 않은 일이다.

역사적 사건과 종교적 구조 가운데 어느 한 쪽을 부당하게 생략하거나 다른 것으로 환원하지 않고 대등하게 다루기 위해서는 어떤 방식을 택해야 하는가? 전형적인 형태론적 비교는 소수의 원형을 상정하고, 다양한 현상들을 그 원형의 변이로 취급한다. 그리고 각각의 변형은 시간적인 순서(진화론적 방식)나 공간적인 연속성(전파론적 방식)이 아니라, 체계 내의 형식과 논리에 따라 배치되고 서술된다. 그리고 다양한 시공간적 조건 속에서 발생한 이들 변형의 궤적이 바로 형태론적 의미에서의 역사다. 그런 점에서 형태론 속에서의 ‘역사적’인 것이란, 체계의 일부를 이루는 각각의 변형이나 현현, 그리고 그런 형태들이 나타난 환경으로서의 조건들, 그리고 각각의 현상들을 수집할 수 있는 문헌 자료 등을 동시에 의미한다.

이런 관점에서 엘리아데의 종교사에 대한 조너선 스미스의 평가를 살펴보는 것은 흥미로운 일이다.<sup>12)</sup> 이에 의하면, 일반적인 시각과는 달리 엘리아데의 종교사가 ‘비역사적’이라고 단정하는 것은 무리가 있다. 오히려 엘리아데는 위에 개괄한 것과 같은 형태론적인 의미에서의 역사를 결코 간과하지 않았다. 스미스는 엘리아데 방법론의 진정한 문제가 형태론과 “역사학”을 통합하지 못한 것이 아니라, 형태론과 신학적인 “존재론”을 혼합해 놓은 데 있다고 주장

---

10) 프랑스에서 망탈리테 및 상상계의 역사에 대한 방법론적 논쟁은 모델, 원형과 같은 형태론적, 구조주의적 개념들이 그 통시적인 전개나 역사적 상황의 변화와 어떤 관계를 맺고 있는지를 중심으로 이루어졌다. 특히 이 문제에 대한 자크 르 고프(Jacques Le Goff)와 질베르 뒤랑(Gilbert Durand)의 견해에 대해서는 다음을 참조. Lucian Boia, *Pour une Histoire de L'Imaginaire* (Paris: Les Belles Lettres, 1998) [김응권 옮김, 『상상력의 세계사』 (동문선, 2000), 23-26.]

11) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion*, 72.

12) 엘리아데의 형태론적 비교 방법에 대한 간략한 평가는 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, 25, 29; 엘리아데의 『종교형태론』(*Patterns in Comparative Religion*)의 지적 배경과 방법론에 대한 상세한 분석은 다음을 참조. Jonathan Z. Smith, *Relating Religion*, 61-100.

하였다.<sup>13)</sup> 그렇다면 우리가 엘리아데의 형이상학적, 존재론적 전제를 제거하고, 역사화된 형태론만을 가져오는 것이 가능할 것인가? 엘리아데의 체계를 유지하는 한, 그것은 불가능하다. 엘리아데에게 있어 히에로파니는 필연적으로 역사 속에서 출현하며, 그것은 성스러움의 단편화를 의미한다. 그러나 동시에 히에로파니는 그 본래의 통합성을 지향하여 성스러움의 원형을 구현하려고 한다. 이런 도식은 많은 점에서 현상은 일자(一者)의 유출이며, 궁극적인 존재의 단편만을 드러내고 있다는, 신플라톤주의적인 세계관을 전제하고 있다. 이처럼 철학적 전제와 비교 방법이 긴밀하게 연관되어 있는 연구방법에서 한 가지 요소를 삭제하는 것은 방법론 전체의 붕괴를 가져온다.

그러나 이 전제 자체를 받아들이지 않는다면, 다시 말해 엘리아데의 형태론을 해체한 상태에서 패턴과 체계 연구를 역사적 과정과 연결시킨다면 다른 대안이 보일 수 있다. 그 첫 번째 절차는 현상들의 비교에 있어 ‘원형’을 상정하지 않는 것이다. 원형이 다양한 현상을 논리적, 체계적으로 비교하기 위한 비교의 기준으로서 유효하긴 하지만, 한편으로는 역사적 접근을 근본적으로 가로막는 근원이기도 하다. 형태론적 비교에서 이는 가장 단순하고 원래적인 형태를 가리키는 말이지만, 다른 비교 전략들에서도 이와 유사한 관념들이 발견된다. 이를테면 19세기 종교연구의 진화론적 접근에서 원형은 가장 단순한 것이며 연대기적으로서 가장 이른 형태인 종교의 ‘기원(origin)’으로 이해된다. 한편 전파론적 접근에서 원형은 ‘본향(Urheimat)’, 즉 현상들의 발상지인 특정한 지리적 지점을 가리킨다. 그리고 형태론에 존재론적 전제를 부여할 경우, 원형은 역사와 대립되는 초역사적인 범례가 되어버린다.

물론 원형 없이 형태론을 전개할 경우, 비교의 기준은 모호해진다. 이 경우 택할 수 있는 유일한 대안은 현상들 각각이 상호 비교를 위한 기준이 되는 것이다.<sup>14)</sup> 그러나 원형이 없고 무수한 변형들만 있는 상태에서 과연 체계적인

13) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion*, 96.

14) 이 ‘원형 없는 형태론’에 대해서는 프레드릭 제임슨이 제안한 ‘부재 원인으로서의 구조’ 개념으로부터 영감을 받았다. “‘구조’가 부재 원인이라는 것은 바로 이러한 의미에서인데, 왜냐하면 그것은 어디에서도 하나의 경험적인 요소로 나타나지 않고, 전체의 한 부분이나 층위들 가운데 하나도 아니며, 오히려 이러한 층위들 간의 관계들이 이루는 체계 전체이기 때문이다.” Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Cornell University Press, 1981) [이경덕, 사강목 옮김, 『정치적 무의식: 사회적으로 상징적인 행위로서의 서사』 (민음사 2015), 43.]

비교가 가능할 것인가? 엘리야데의 기획과 같이 “역사적으로 표명된 인간의 모든 히에로파니”를 다루려고 한다면 이것은 결코 불가능한 일이다. 그러나 엄밀하게 제한된 범주의 대상들과 역사적 시공간 내에서 이루어지는 비교, 즉 브루스 링컨이 제창하는 ‘약한 비교’에서라면 가능성이 있다.<sup>15)</sup>

이 “원형 없는 형태론”의 대상이 될 수 있는 체계의 가장 대표적인 예는 ‘세계관’ 또는 ‘우주론’이라고 불리는 개념이다. 여기에서의 세계관이란 니니안 스마트(Ninian Smart)가 제시한 포괄적이고 다차원적인 의미로서의 체계들이라기보다는, 조너선 스미스가 형태론을 역사화하고 했던 시도로서 재평가한 바 있는 범 바빌로니아 학파(Pan-Babylonian school)의 것에 가깝다. 이에 의하면 세계관은 문화적, 지적으로 상상된 세계를 구성하는 요소들과 그들 사이의 관계를 포함하는 ‘상상계의 구조’다. 여기에는 세계를 인식하는 개념들, 범주들, 분류 체계들, 담론과 실천의 형식들이 포함될 수 있다. 그리고 이 구조는 초월적으로 계시된 것도 아니고, 자연적으로 주어진 것도 아닌 “인간의 지적, 정신적 창조물”이다.<sup>16)</sup> 바로 그렇기 때문에 세계관은 역사적으로 구성되는 것이고, 상황적 조건의 영향을 받으며, 무엇보다 변화에 열려 있다.

이런 변화에 대해 메리 더글러스(Mary Douglas)는 (세계관 대신 ‘우주론 [cosmology]’이란 표현을 쓰면서) 이를 “사용되는 범주들의 집합”으로 규정하였다. 사회적 환경의 변화는 “렌즈”나 “거북이의 등껍질”로 비유되는, 우주론을 구성하는 범주들의 변형을 불러일으킨다. 이 범주들은 유연하고, 지속적으로 조정하는 일이 가능하기 때문이다. 또한 기본적으로 뒤르켐적 전제를 가지고 있는 더글러스에게 있어 이런 우주론이 공유되는 단위는 하나의 공동체이며, 우주론에 포함된 분류체계와 상징체계는 사회의 범주들을 따른다. 즉 우주론의 유형은 그 사회의 유형에 따라 달라진다.<sup>17)</sup> 만약 더글러스의 노선을 따른다면, 우리는 하나의 사회, 혹은 하나의 지리적 단위 안에 있으며, 상호작용을 하는 여러 개의 소집단들에서 일어나는 우주론의 변형을 역사적 전개

---

15) 브루스 링컨은 ‘약한 비교’의 고전적인 사례로 마르크 블로크(Marc Bloch), 노베르트 엘리야스(Norbert Elias), 막스 글럭만(Max Gluckman), 마셜 살린스(Marshall Sahlins) 등의 작업을 들고 있다. Bruce Lincoln, *Apples and Oranges*, 27.

16) Jonathan Z. Smith, 『종교 상상하기』, 84.

17) Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York: Routledge, 2003[1970]) [방원일 옮김, 『자연 상징: 우주론 탐구』 (이학사, 2014), 268-269.]

속에 배치할 수 있을 것이다.

그러나 우리가 다룰 주제의 성격에 있어 더글러스의 시각을 그대로 적용하는 것은 그리 효과적이지 않다. 비록 더글러스가 『자연 상징』(*Natural Symbols*)의 여러 부분에서 폭력적인 천년왕국운동이나 반란, 혁명을 다루고 있지만, 일반적으로 그것은 해당 사회의 우주론이 실패했을 때 일어나는 반동으로 묘사된다. 즉 “반의례주의는 반란의 표현 양식”이며, “천년왕국의 열정”은 “분류체계의 약화와 더불어 분출”한다.<sup>18)</sup> 그러나 이것은 어디까지나 통합되고 질서 잡힌 전체로서의 사회를 모델로 하는 뒤르켄식 사유를 정교화한 결과다. 따라서 이것은 반란 상황에서 나타나는 대안적인 의례 양식들이나, 혁명 자체를 정당화하는 상징체계의 구성을 포착하기에 적합하지 않다.

그럼에도 불구하고 구조에 대한 고려 없이는 개별 사건이나 상징의 의미를 해석하는 일 또한 불가능하다. 우리는 ‘구조’라는 개념을 세계관이나 우주론을 이루는 상징들의 의미와 물질 요소들의 체계로 이해할 필요가 있다. 클리퍼드 기어츠(Cliffrd Geertz)는 문화의 해석이 두 가지 접근을 통해 이루어진다고 보았다. “하나는 특정한 상징적 형태들(의례적 몸동작, 성직자의 초상)을 정의된 표현으로 기술하는 일이고, 다른 하나는 그런 형태들을 의미 구조 전체 안에서 맥락화하는 일”이다. 여기에서 “의미 구조”는 개별 상징 형태를 포함하고 있는 동시에 그것을 정의해 준다.<sup>19)</sup> 개별 형태를 기술하고, 그것을 맥락화함으로써 의미를 드러내야 한다는 것은 반란의 상징체계를 해석할 경우에도 마찬가지이다. 그러나 무엇보다 중요한 문제는, 우리가 이용하려고 하는 자료가 해당 집단의 잘 조직된 의례나 상징체계를 서술하는 것을 목적으로 하고 있지 않다는 것이다. 우리가 알고 있는 정보는 오직 변란 사건에 관련된 개개인의 진술 내용뿐이다. 여기에서 어떤 구조적인 것, 체계를 읽어낼 수 있을 것인가? 이런 질문에 답하기 위해서는 우리의 논의에 두 가지 관점을 더 추가할 필요가 있다.

첫째, 그것을 세계관이라 부르든 우주론이라 부르든, 세계를 문화적으로 상상하는 양식들인 구조, 범주, 체계 등은 개인이나 사회의 ‘외부’에 추상적으로 존재하는 것이 아니다. 그것은 인간의 마음이 경험을 통해 획득하는 감각적,

18) Douglas, *Natural Symbols*, 271-276.

19) Cliffrd Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980) [김용진 옮김, 『극장국가 느가라: 19세기 발리의 정치체계를 통해서 본 권력의 본질』 (놀민, 2017), 188-189.]

사회적 정보들을 처리하기 위한 시스템의 유형들이며, 특정한 사회나 공동체 내에서 유사한 패턴이 나타나는 것은 이런 표상들이 문화적인 전달을 통해 공유되었기 때문이다. 파스칼 보이어(Pascal Boyer)의 표현을 빌리자면, “문화는 유사성을 가리키는 이름이다.”<sup>20)</sup> 그러므로 문화적 구조는 ‘사회 전체’를 반영하는 유형 속에서가 아니라(‘사회 전체’야말로 ‘상상된 구조’의 대표적인 예다.), 개별 행위자의 세계 인식과 그것을 변화시키기 위한 실천 속에서 파악되어야 한다.

둘째, 문화적 구조가 인간의 마음속에 있다면, 그것은 역사 속에서 어떻게 작동하는가? 그리고 연구자는 어떻게 그 체계를 파악하고, 비교하고, 해석할 수 있는가? 역사적 접근을 시도할 때 우리가 가지고 있는 유일한 자료는 사건에 대한 기록이다. 그렇다면 역사 속에서 구조와 사건은 어떤 관계를 가지는가? 이와 관련하여, 마셜 살린스(Marshall Sahlins)는 구조는 사건을 통해 표현되며, 사건은 오직 구조를 통해서만 의미를 획득할 수 있다는 관점을 통해 구조와 사건 사이의 구분을 해체하였다. 그에 의하면 “모든 구조 혹은 체계는 현상적으로 사건적”이다. 구조 혹은 문화질서란 “범주들 간의 의미 있는 관계”로서 오직 가능태로서(in potentia)만 존재하는 가상의 체계다. 그리고 그것이 경험 세계 속에서의 현실태로서(in presentia) 실현된 것이 사건이다. 그러므로 “사건은 세계에서 일어난 해프닝 그 자체가 아니다. 사건이란 어떤 해프닝과 주어진 상징체계의 관계이다.”<sup>21)</sup> 사건의 의미는 문화적 도식이라는 구조를 통해서 해석되며, 구조는 사건들을 통해서만 그 모습을 드러내고 효과를 발휘한다는 것이다. 살린스는 이런 의미에서 “특정한 역사적 맥락에서의 문화적 범주의 실천적 현실화”를 “국면의 구조(structure of the conjuncture)”라고 부르고 있다.<sup>22)</sup>

변란 사건에서 나타나는 신화적, 혹은 상징적인 담화나 의례화된 행위들은 초역사적인 구조의 반영이나, 원형적 범례의 반복으로 파악되어서는 안 된다. 반란이나 혁명의 종교적 ‘원형’을 경험적으로 확인할 수 있는 방법은 없기 때

---

20) Pascal Boyer, *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books), 2001, [이창익 옮김, 『종교, 설명하기: 종교적 사유의 진화론적 기원』 (동녘사이언스, 2015), 75.]

21) Marshall Sahlins, *Islands of History*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1985) [최대희 옮김, 『역사의 섬들』 (뿌리와 이파리, 2004), 247.]

22) Marshall Sahlins, 『역사의 섬들』, 19.

문이다. 그러나 사건을 통해서 실현되는 국면의 구조는 문헌자료를 통해서 경험적, 실증적으로 연구하는 것이 가능하다. 그리고 여기에는 좀 더 복잡한 문제가 있다. 사건이나 행위가 의미를 가지고 효과를 발생시키는 것은 그것이 기존의 상징체계, 문화적 도식에 의해 해석되기 때문이다. 동시에 상징체계나 문화적 도식은 역사적인 실천을 통해서만 현실 속에 드러난다. 여기에서 우리는 일종의 변증법을 발견하게 된다. 즉 의미체계는 행위자 각각의 실천을 통해서 실현되는데, 실천이 이루어질 때마다 기존의 범주는 재해석, 재구성된다. 살린스는 문화가 행위를 통해 역사적으로 변화하는 이런 과정을 문화의 “구조적 변형”, 즉 문화적 범주들 사이의 “시스템 변화”라고 부르고 있다.<sup>23)</sup>

많은 경우, 이런 변형은 우연히 이루어지는 것이 아니다. 특히 변란과 같은 정치적 실천의 경우는 더욱 그렇다. 신화적인 서사가 전달될 때마다, 의례적인 행위가 이루어질 때마다, 구조를 이루는 범주들의 관계는 변화된다. 그리고 그 과정에서 일정한 정치적 효과가 발생한다. 이를테면, 통합되고 질서 잡힌 세계에 대한 상징체계가 문화적으로 널리 퍼져 있는 사회에서, 그 구조의 특정한 요소를 바꿔치기하거나, 요소들 사이의 상호관계를 변화시키는 실천은 원래의 구조와는 전혀 다른 의미를 발생시킬 수 있다. 특히 반란 집단에 의해서 그런 변형이 이루어질 경우, 세계의 질서는 의심스러운 것으로 인식되고, 지배체제는 정당성을 잃었거나 그 수명을 다한 것으로 파악될 수 있다.

여기에서 우리는 다시 형태론의 역사화라는 문제로 돌아오게 된다. 그러나 문제의 성격이 바뀌었다. 역사적 사건과 구조의 변형은 애초에 분리될 수 없는 것이기 때문에, 역사학과 형태론을 ‘통합’한다는 것은 잘못된 목표다. 그런 목표를 설정한다는 것 자체가 현상과 구조의 이분법을 전제하고 있기 때문이다. 어떤 의미에서 그것은 하나의 표현 속에 체계 전체가 있으며, 동시에 체계는 모든 현상을 포괄한다는 형태론의 철학적인 지향과도 어긋난다. 사건 속에서의 개별 실천은 행위자의 마음속에 있는 구조가 표현되고, 동시에 변형되는 순간이다. 이런 관점에서 보면, 사건의 역사 자체가 곧 역사화된 형태론이 된다.

따라서 변란에 대한 종교사적 연구는 1차적으로 각 사건에 대한 기술을 통해, 거기에서 드러난 범주와 개별 요소들의 관계가 어떤 효과를 발생시키는지에 주목해야 한다. 그러나 이 구조는 경험 세계 바깥에 객관적으로 존재하는

---

23) Sahlins, 『역사의 섬들』, 8.

것도 아니고, 역사적 맥락을 벗어나 유지되는 것도 아니다. 따라서 우리는 구조를 통해 맥락화되는 행위자의 실천이 무엇을 '지향'하고 있는지에 따라 사건들 속에 나타나는 종교적 요소들 사이의 관계가 어떤 방식으로 재배치되고 있는지를 관찰할 필요가 있다.

### 3. 종교적 구조의 네 가지 작동 양식

살린스의 “국면의 구조”라는 개념은, 종교현상들의 개별 요소가 아닌 종교적 구조로서의 상징체계를 역사적 맥락 속에서 발생하는 구체적인 사건들 속에서 다룰 수 있게 해 준다. 그렇다면 실제의 문헌학적 종교사 연구에서 이런 방법은 어떻게 적용될 수 있을 것인가? 세계관이나 우주론이 개별 행위자의 마음속에 있다면, 그 다양성은 거의 무한할 것이다. 사건이나 실천을 통해 문화적 구조의 변환이나 개정이 이루어진다면, 세계관의 변형 또한 무수히 많은 형태로 이루어질 것이다. 그러나 실제로는 역사적, 지리적, 인지적 조건과 같은 여러 가지 제약들이 이 다양성과 변형의 패턴들을 제한한다.

문제는 우리가 타자의 실천 속에서 작동하는 종교적 구조에 접근할 수 있는 수단이 한정되어 있다는 것이다. 특히 전근대의 문화적 구조를 다룰 때 우리는 시대착오적인 해석을 경계해야 한다. 과거의 인간과 현재의 인간에게는 분명 공유되는 조건들이 있지만, 역사는 차이를 다룬다. 문화적인 타자가 자신과 ‘다른 세계’에 살고 있을 가능성은, 민족지 자료를 읽을 때와 마찬가지로 역사 자료를 읽을 때에도 항상 염두에 두어야 하는 것이다. 이에 대해서는 문화사나 사상사를 연구하는 학자들에게 자주 인용되는 하틀리(L. P. Hartley)의 『중개인(Go-Between)』(1953)의 첫 구절이 잘 요약해 주고 있다. “과거는 외국이다. 거기에서 사람들은 다르게 행동한다. (THE PAST is a foreign country: they do things differently there.)”

그러므로 연구자 스스로가 가지고 있는 세계관이나 철학적 전제를 기준으로 과거의 종교적 구조를 파악하려는 시도는 위험하다. 그것은 자신의 상상계 속에 있는 특정한 구조를 초역사적인 원형으로 삼아 여타의 현상을 비교하고 평가하는 일이기 때문이다. 이 경우 비교는 익숙하고 관찰 가능한 현재의 사건

을 낫선 과거의 사건과 나란히 놓는 방식으로 이루어진다. 68혁명이 한창이던 시기 서구의 학자들은 “학생들의 저항과 폭력적인 천년왕국운동 사이의 유사성에 충격을” 받았다.<sup>24)</sup> 또한 박정희 정권 말기에 개신교 신학자 서남동은 당시 한국 교회의 사회선교(민주화운동)를 성서의 출애굽사건이나 고구려로부터 현대에 이르는 한국 민중운동사의 전거들과 비교하였다.<sup>25)</sup> 이런 전략에는 분명 장점이 있으나, 어디까지나 “외국으로서의 과거”를 이해하는 것보다는 비교의 현재적 의미를 찾으려 할 때 적합한 방법이다.

모든 종교적 실천은 문화 내에 기존에 존재하는 요소들을 활용한다. 그리고 행위자들은 자신이 처한 상황적 조건과 욕망의 내용에 따라 실천을 구성한다. 따라서 각각의 요소가 체계 내에서 어떤 역할을 하는지는 살피기 위해서는, 그들 요소가 기존 문화 체계 내에서 가지는 의미와 기능과 그것이 해당 실천의 구조 속에서 재구성된 양상을 동시에 고려해야 한다. 우리는 이런 전제 하에서 이루어진 연구의 전례를, 1970년대에 조너선 스미스에 의해 수행된 일련의 엘리아데 비판들에서 찾을 수 있다.

사람들은 많은 고대 문화에서 태초에 질서 잡힌 우주에 대한 심오한 신앙과 질서를 부여하는 원초적 행위에 대한 즐거운 찬양, 나아가 신화의 반복을 통해, 의례를 통해, 행위의 규범들을 통해, 혹은 분류체계를 통해 그러한 질서를 유지하는 것에 대한 깊은 책임감을 발견할 수 있다. 그러나 몇몇 문화에서는 질서의 구조, 그리고 그것을 차지하거나 창조한 신들이 악하고 억압적인 것으로 나타난다는 것도 명백하다. 그러한 상황에서 사람들은 패러다임에 대하여 반항하고, 그들의 권력을 전복하려 하며, 흔히 (...) 원래의 질서를 유지해 온 바로 그 의례적 테크닉을 이용하기도 한다. 그런 현상은 요가 수행자가 고대 브라만의 희생제의를(희생제의는 우주의 질서를 유지하고 갱신하도록 설계되어 있다) 질서와 운명의 우주적 속박으로부터 벗어나는 데 응용하는 인도에서도 발견될 수 있다.<sup>26)</sup>

여기에는 두 가지 상이한 세계관이 묘사되어 있다. 나중에 스미스 자신에 의해 정리된 개념에 의하면, 엘리아데의 해석이 잘 적용되는, 질서 잡힌 우주를 중

---

24) Douglas, 『자연 상징』, 254.

25) 서남동, “두 이야기의 합류”(1979), NCC 신학연구위원회 편, 『民衆과 韓國神學』 (한국신학연구소, 1982).

26) Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 150-151.



시하는 문화적 구조를 구심적(centripetal)-폐쇄적(closed)-위치지정적(locative) 세계관, 그것을 전복하려 하는 체계를 원심적(centrifugal)-개방적(open)-유토피아적(utopian) 세계관이라 부를 수 있다.<sup>27)</sup> 만약 종교현상의 해석에 있어 전자에 속하는 ‘중심상징’, ‘순환적 우주론’ 등과 같은 단일한 구조만을 전제한다면 그로부터 이탈하는 현상들에 대한 해석은 왜곡될 것이다. 스미스는 반란(rebellion), 반전(reversal) 등으로 특징지어지는 후자의 세계관을 다름으로써 엘리야데의 도식을 확장할 것을 제안하면서, 흥미롭게도 이와 같은 접근을 “반란의 현상학(phenomenology of rebellion)”이라고 부르고 있다.

주목해야 할 점은 스미스가 이 두 세계관이 각각 우세하게 된 상이한 역사적 배경에 주목하고 있다는 것이다. 전자의 위치지정적 세계관은 고대 지중해와 근동의 지배적인 이데올로기적 패턴이었던 “우주론적 신념(cosmological conviction)”과 관련이 있다. 이 이데올로기는 태초의 창조로부터 비롯한 우주의 질서, 그리고 카오스를 몰아내고 코스모스를 구축하는 행위에 대한 서사와 의례들로 이루어져 있었다. 세계는 조화를 이루고 있고, 운명은 정해져 있으며, 이 질서는 왕과 사제들에 의해 의례적으로 유지되어야 한다. 그런데 헬레니즘 시대 이후 기존의 폴리스(polis) 중심 사회구조가 급진적으로 해체되자 “우주적 피해망상(cosmic paranoia)”이라는 망탈리테가 널리 확산되었다. 세계는 위험하고 적대적인, 감옥과 같은 것으로 경험되며, 기존의 질서와 제도들은 의심받는다. 우주창생과 기원에 대한 신화 대신, 세계에 대한 영지적, 종말론적인 신화들이 등장한다. 단적인 예로, 헬레니즘 시대 이전의 고전적 영웅들이 인간적 한계의 벽에 부딪혀 좌절하는 비극적 영웅이었다면, 이제는 비의적인 구원자, 즉 억압적인 질서로부터 탈출하는 데 성공하는 영웅상이 등장하게 된다.<sup>28)</sup>

스미스의 논의에서 또 하나 주목해야 할 점은, 위치지정적 세계관 속에서 기존의 질서를 유지하는 데 이용되어 온 의례(브라만 희생제의)의 형식이나 언어가 속박으로부터 탈출하는 수련법(요가)으로도 전용될 수 있음을 지적한 것이다. 이것은 의례나 수행론만이 아니라 종교적 구조를 이루는 모든 요소

27) Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory*, 101.

28) 스미스는 이 문제를 1970년에 발표된 두 편의 논문("Birth Upside Down or Right Side Up?", "The Influence of Symbols upon Social Change")에서 유사한 방식으로 다루고 있다. Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory*, 132-140, 160-166.

(개념들, 담론의 형식들, 행위 양식들)에 대해서도 적용할 수 있을 것이다. 상징체계와 같은 종교문화적 구조의 내용이 되는 이들 요소들은 넓은 의미에서 ‘문화적 재료(cultural materials)’라고 부를 수 있다.

조선후기 변란의 실천에서 나타나는 종교적 구조를 파악하기 위해서는, 그것을 구성하고 있는 당대의 문화적 재료들이 변란의 언어나 행위 속에서 어떤 방식으로 결합되어 있는지를 검토해야 한다. 제도화된 ‘종교들’과 ‘종교적’인 변란들이 공유하는 요소들이 있다는 것은 분명해 보인다. 그러나 요소들이 결합하고 작동하는 방식에는 차이가 있다. 이런 맥락에서 종교현상은 특정한 공식적, 전통적 표지가 부여되어 안정적이고 대규모로 전파, 전승되는 레디메이드 종교(ready-made religion)와, 특정한 상황 속에서 상징, 담론, 실천 등 문화적 질료들이 임시변통으로 결합되어 만들어진 복합체인 브리콜라주 종교(bricolage religion)로 나눌 수 있다. 변란에서 드러나는 종교현상들은 많은 경우 브리콜라주 종교의 형태다. 이 종교의 신화적 서사(미륵이나 진인의 출현에 대한 예언)는 일관성이 희박하고 파편적인 형태로 유포되며, 의례적 행위(주술, 저주, 반란의 성공을 비는 의례)는 반복적이기보다는 비정기적이고 전형적이기보다는 파격적이다. 이 ‘브리콜라주 작업’의 재료들은 레디메이드 종교 전통들(유교, 불교, 도교 등)로부터 비롯되는 개념이나 이미지들로부터 민속종교에서 나타나는 서사나 실천에 이르기까지 폭넓게 분포한다. 이런 문화적 요소들은 기존 질서의 전복을 지향하는 혁세적 실천의 패턴 속에 여러 가지 방식으로 재배치된다.

브리콜라주 종교를 구성하는 문화적 재료 사이의 관계에 대한 가장 직관적이고 널리 퍼진 설명은 차용론적인 것이다. 이것은 변란 자료에서 언급되는 요소들 가운데 진인(眞人)은 도교, 미륵(彌勒)은 불교, 성인(聖人)은 유교, 십승지(十勝地), 남조선(南朝鮮) 등은 『정감록』이라는 특정 텍스트에서 유래한다는 식의 관점이다. 이는 연구자들이 변란 참여자들이 말하는 진인, 미륵 등의 의미를 밝히기 위해서 도교나 불교 경전의 적절한 구절들을 모색하는 시도에서 잘 드러난다. 이는 제한된 자료 속에서 모호하게 드러나는 사상의 전거를 명확하게 규정된 문헌자료 속에서 발견하고자 할 때 흔히 빠지게 되는 유혹이다. 그러나 이와 같은 개별 종교적 표상들은 특정 전통이 전유(專有)하는 것이 아니라 항시적인 전유(轉有)의 대상이다.<sup>29)</sup> 차용론은 각각의 개념이 ‘어디’에

29) 레비-스트로스가 강조한 ‘전유(appropriation)’는 문화적 구성에 있어 이런 종류

서 유래하였는지를 밝힐 수는 있지만, 그것들이 연구의 대상이 되는 국면의 구조 내에서 ‘어떤’ 의미를 가지고 작동하는지에 대해서는 말해주지 않는다.<sup>30)</sup>

역사적 자료에서 발견되는 각각의 종교적 구조가 작동하는 방식을 분류하는 방법은 다양할 것이다. 그러나 여기에서 집중하고자 하는 것은 살린스가 지적한 문화의 “시스템 변화”에 있어, 각각의 실천이 무엇을 대상으로, 어떤 형태의 변화를 이끌어내고자 하는가이다. 이 과정에서 종교는 문화적으로 상상된 힘이나 질서를 실천의 과정에 도입함으로써, 각각의 지향을 강화하거나 정당화한다. 그러나 실천이 지향하는 바에 따라서 종교적인 것이 개입하는 방식은 달라진다. 이런 차이를 서술하기 위해, 이 논문에서는 윤이흠에 의해 제기된 “신념유형론”의 용어들을 활용하여 종교적 구조의 작동 양식들을 유형화하려고 한다.<sup>31)</sup>

---

의 차용을 설명하기 위해 흔히 사용되는 개념이다. 미셸 드 세르토(Michel de Certeau)는 문화적 재구성의 과정을 더욱 정교화하여 문화적 재료의 ‘재사용’이라는 개념을 제시하였다. “더 정확하게 말해서 세르토는 특별한 종류의 창의력을 규정하면서 ‘용도’ ‘전유’ 그리고 특히 ‘재사용(ré-emploi)’에 대해 서술했다. 바꾸어 말하면 그는 평범한 사람들이 정보의 보고(repertory)에서 선택하고, 선택한 것들을 새로운 방식으로 결합시키며, 그들이 전유한 것을 새로운 맥락에 위치시킨다는 의미로 생각했던 것이다. 이렇듯 재사용의 행위를 통해 일생생활을 구성하는 것이 세르토가 말하는 ‘전술’(tactics)의 일부다. 그가 제시한 바에 따르면 지배당하는 사람들은 전략이 아니라 전술을 사용한다. 왜냐하면 그들은 다른 사람들이 정해놓은 한계 안에서만 책략을 부릴 수 있는 제한된 자유를 갖고 있기 때문이다. 예를 들면 그들은 ‘밀렵(poach)’을 한다. 그 말은 공식적인 의미를 전복적인 의미로 바꾸어놓는 창조적인 형태의 독서를 가리키는 것으로, 세르토가 사용하여 유명해진 비유적 표현이다.” (Peter Burke, 『문화사란 무엇인가』, 134.)

30) 물론 각각의 개념이 유래한 레디메이드 종교 전통을 비교 대상에서 완전히 제외하는 것도 적절하지 않다. 이를테면 조선후기의 예언에서 자주 등장하는 “정씨 진인”은 『장자(莊子)』 「대종사(大宗師)」편에서 묘사되는 진인, 그리고 그를 근거로 하여 교단 도교들에서 사용되는 진인 개념과는 직접적인 관계가 없다. 그러나 이씨 왕조를 멸망시킬 메시아적 인물을 하필이면 진인이라고 불렀다는 것은 당시 정씨 진인에 대한 예언을 생산한 행위자들의 문화적 배경을 드러내 준다. 마찬가지로 천년왕국론적인 맥락에서 사용되는 동아시아 종교운동들의 “미륵” 개념은 교단 불교의 공식적인 미륵상생이나 미륵하생 신앙과는 공통점이 적다. 그러나 “미래 세계의 부처”라는 의미가 보존되는 한, 미륵은 여타의 불교적, 도교적 신격들보다 종말론이나 천년왕국론적인 사유와 더 잘 결합할 수 있었다.

31) 윤이흠, “신념유형으로 본 한국종교사”, 『한국종교연구』 1 (집문당, 1986). ‘기복형’, ‘구도형’, ‘개벽형’으로 이루어진 신념유형 자체에는 이론적으로 많은 문제점이 있다. 세 가지 유형은 어떤 기준에 의해 구성된 것인지가 불분명하고, 그래서 그들 외에 다른 ‘신념유형’은 존재할 수 없는지에 대해 말해줄 수 없다. 유형들은 사실상 직관적으로 구성되어 있으며, 유형으로 설명할 수 없는 복잡한 현상들은 두 유

윤이흠이 제시한 유형들 가운데 “기복형”과 “구도형”은 명확히 대칭적인 형태를 보여준다. 양자는 **행위자** 자신을 둘러싼 삶의 조건에 대한 실천이다. 이 경우 행위자는 개인일 수도 있고, 가족일 수도 있고, 마을 공동체일 수도 있지만, 어느 쪽이든 “기복”은 행위자 자신의 욕구를 충족시켜 삶의 물적 조건을 재생산하는 행위이다. 반면 “구도”는 행위자의 개체적 존재 조건 자체를 변형시키려는 지향을 가지고 있다. 신비주의자의 금욕적인 수행이나 삶을 ‘단순화’시키는 수도 공동체의 규율과 훈련들은 구도적 실천의 대표적인 사례들이다.

마지막 하나의 신념유형인 “개혁형”은 사회질서의 급진적 변혁을 추구하는 실천을 가리키고 있다. 이것은 행위자의 실천이 그들의 삶을 조건 짓는 **체제**의 변형을 지향하는 형태다. 그러나 하나의 유형으로서 이 명칭은 다소 적절하지 못하다. 19세기 후반 이후 한국 신종교들에서와 같은 예외적인 사례들을 제외하면, “개혁”이라는 개념은 대부분의 동아시아 자료들에서 우주창생론(cosmogony)의 의미로 사용되었지, 종말론(eschatology)의 의미로 사용되지 않았기 때문이다. 또한 개혁 개념은 이후 교의의 확장에 따라 수행론이나 ‘종교의 공공성’ 등 체제의 변혁 이상의 의미도 내포하게 되었다.<sup>32)</sup> 따라서 여기에서는 윤이흠이 “개혁형”과 거의 동의어로 사용하고 있는 “혁세(革世)”라는 좀 더 직관적이고 오해의 소지가 적은 표현을 채택하고자 한다.

한편 신념유형론이 놓치고 있는 실천의 양식도 있다. “기복”과 “구도”가 실천의 지향점에 있어서 대칭적인 것처럼, “혁세”에 대응되는 실천, 즉 체제의 재생산과 정당화에 기여하는 유형 또한 포함될 필요가 있다. 이를 “호국(護國)”의 양식이라 부르도록 하겠다. 물론 여기에는 ‘국가’ 체제만이 아니라

---

형 이상의 결합이나 특정 유형이 커버하는 범위의 확장을 통해 처리되고 있다. 이런 해결 방식은 사실상 이 유형론을 스스로 무력화시키는 일이다. 각각의 유형을 특정한 시대의 ‘시대정신’과 대응시킨 것 역시 중대한 문제다. 이는 각 역사단계에 대응되는 단일한 시대정신을 전제하는 것으로, 결국 이 이론이 목표로 했던 “역동적 관계로서의 종교사 서술”을 불가능하게 한다.

그럼에도 불구하고, 윤이흠의 논의에는 대단히 의미 있는 통찰들이 담겨 있다. 종교현상의 형식들을 인간의 심성 구조 내에서 탐색하고, 역사적 조건에 따라 주어진 문화적 요소들이 이 형식의 내용을 구성한다는 발상이 대표적이다. 여기에서는 이 착상을 받아들여, 이 논문의 문제의식 속에서 그 도식과 체계를 재편하려 한다.

32) 최근 원광대학교의 원불교사상연구원에서 출간되고 있는 일련의 연구서들은 이런 교의의 확장이 정력적으로 시도되고 있음을 보여준다.

사회적, 정치적, 이념적 지배체제 일반을 유지, 강화하고 거기에 우주론적 후광을 부여하는 종교적 실천들이 포함된다. 윤이흠은 이러한 유형을 별도로 설정하지 않았기 때문에, 군주의 권력을 신성화하는 세계관을 제시하는 사제들의 종교를 “구도형”으로 분류하거나, 건국자의 신성함과 정당성을 부각시키는 국조신화를 “기복형”으로 분류하곤 하였다.<sup>33)</sup>

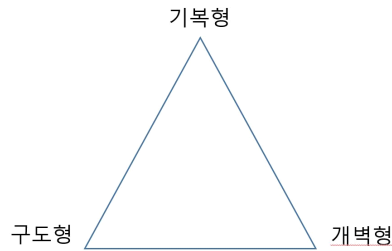


그림 1 윤이흠의 신념유형

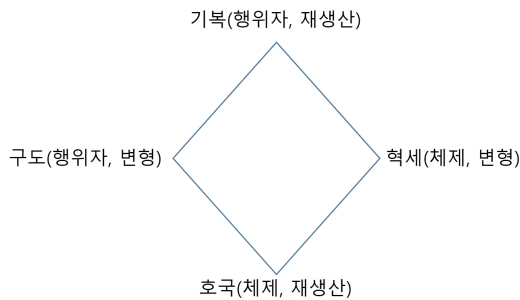


그림 2 종교적 구조의 작동 유형

이상의 기복(Fortune-wishing), 구도(Truth-seeking), 혁세(World-subverting), 호국(Regime-supporting)이라는 종교적 구조의 작동 양식들은 실천의 대상(행위자 자신/체제)과 행위의 지향(재생산/변형)을 기준으로 도출된 것이다.<sup>34)</sup> 이것

33) 윤이흠, "신념유형으로 본 한국종교사" 21, 34.

34) 윌리엄 페이든은 종교성이 두 가지 상이한 성격의 힘과 관련될 수 있음을 다음과 같이 지적한 바 있다. “우리는 이미 종교성이 질서와 자유, 전통과 혁신, 향수와 저항, 재가와 출가 등 양극성의 끝에 모두 관계되고 있음을 보아 왔다. 혼돈에 둘

은 기존의 신념유형론에 비해 동시대, 혹은 동일 지역에서 공유되는 종교문화적 재료들의 다양한 가공 방식, 혹은 하나의 비교종교학적 주제를 둘러싼 상이한 실천들의 분석에 유리하다.

일례로 이 도식은 많은 현상학적 종교 연구에서 종교의 본질적인 차원으로 제시되는 "궁극적 실재"에 대한 태도를 다양한 양식으로 분석하게 할 수 있다. 호국의 관점에 의하면, 실재는 세계 속의 특정한 자리에 정기적으로 임하거나, 그곳에 상주하거나, 혹은 지상에서 영구히 물러나 있다. 어느 경우에도 정치-종교 권력은 그에 대한 접근권을 독점하고 있다. 구도의 관점에서 실재는 세계를 초월해 있으며 언어로 표현될 수 없거나, 혹은 폭발적인 추론을 환기하는 역설적, 모순적인 말을 통해서 표현된다. 그것을 직접 체험할 수 있는 길은 오직 신비적 직관을 통해서이다. 한편, 혁세의 관점에서 실재는 현존 정치-종교 체제를 초월하는 힘으로 상상되며 현세의 권력을 비판하는 예언자적 담화 속에서 적극적으로 현실 속으로 호출된다. 기복의 관점은 일반적으로 궁극적 실재의 문제에 별 관심을 보이지 않는다. 초자연적 존재들은 오직 실용성의 차원에서만 의미가 있다. 이는 많은 현상학적 종교연구자들이 '기복적'이고 '표층적'인 민속종교현상에 상대적으로 관심을 보이지 않는 이유이기도 하다.

이 유형론은 세계를 파악하는 다양한 인지적 지도(cognitive map)의 분석에도 적용될 수 있다. 기복의 지도에는 풍요와 안정을 가져다주는 '힘'이 충만한 장소들이 다원적으로 존재한다. 호국의 지도는 권력의 자리, 즉 왕도나 성소를 중심으로 성스럽고 질서 잡힌 세계가 확장되어 나가는 동심원적 구조를 가지는 경향이 있다. 반면 혁세의 지도는 호국의 지도에서 위험한 카오스의 세계로 인식되는 주변부의 성스러움에 주목한다. 구도의 경우, 중심은 지리적 맥락에서 벗어나는 경우도 있다. 많은 수행론은 지리적 모델에 대한 은유를

---

러싸인 사람들에게 종교성은 질서와 영토의 보수적이고 구심적인 힘과 관계될 수 있다. 반면 사회에 의해 유폐된 사람들에게 종교성은 해방과 초월이라는 풀어 주는 힘과 연관되어 있다. 종교성이란 묶는 것이면서 풀어내는 것이기도 하다. 그것은 분리하는 것이면서 합하는 것이기도 하다.” William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, (Boston, Mass.: Beacon Press, 2003) [이민용 옮김, 『성스러움의 해석』 (청년사, 2005), 215.] 여기에서 제시하는 종교적 구조의 작동 유형은 문화적으로 상상된 종교적 힘이 가해지는 이 두 가지 '방향'이라는 축에, 그 힘이 변형 혹은 재생산하고자 하는 '대상'이라는 축을 추가하여 도출된 것이다.

통해 행위자의 몸을 축소된 우주로 다루는 경향이 있다. 바꾸어 말하면, 수행자에게 있어서는 어떤 장소든 세계의 중심이 될 수 있다.

이런 식의 분류는 비교종교학의 주제들 전반에 대해, 거의 무한히 나열될 수 있을 것이다. 그러나 이 양식들은 단순히 현상을 분류하기 위한 것이 아니라 종교적 구조를 작동시키는 실천들의 지향과 효과를 분석하고, 서로 다른 양식의 실천 사이의 변형관계를 다루기 위해 고안된 것이다. 이를 위해서는 다음과 같은 사항들을 고려해야 한다.

첫째, 특정한 역사적 국면에서 행위자들은 문화 내에 존재하는 재료들을 각자의 목적이나 지향에 따라 재배치한다. 그런 점에서 종교적 실천의 양식은 문화적 전유와 재사용의 양식이기도 하다. 대부분의 실천은 기존의 문화적 구조를 가능한 변형시키지 않은 상태에서 다소의 추가나 수정을 가한다. 그러나 몇몇 상황 하에서는 전혀 다른 지향에 따라 상징체계를 재구성하거나, 이전까지는 해당 유형의 실천에 적용되지 않았던 요소들을 포함시키기도 한다. 대표적으로 천년왕국운동과 같은 혁세적 실천은 기존의 호국적 세계관을 변형, 전복하거나, 기복적 민속신앙들의 요소를 차용하는 방식으로 자신의 언어와 행위를 구성하는 경향이 있다. 그리고 그 집단이 제도화되거나 권력을 획득한 이후에 혁세를 지향했던 상징들은 종종 새로운 체제를 신성하고 정당한 것으로 받아들여지게 하기 위한 호국적 담론으로 변형된다.

둘째, 종교적 구조의 작동 양식 사이의 역동적 관계는 각각의 행위자가 종교 담론을 이용하는 복잡한 방식을 분석하는 데 유용하다. 혁세를 지향하는 저항집단을 유지, 지속하는 데에는 역설적으로 호국의 언어가 동원된다. 반면 호국은 체제의 갱신과 재생을 위해 개국 상황에서의 ‘반란’과 새로운 지배자의 등극을 재현하는 등의 방식으로 혁세적 구조를 모방하기도 한다. 또한 정치권력은 흔히 호국적 세계관을 유지하기 위해 피지배계급을 기복으로 설득하곤 한다. 현재의 질서를 보수적으로 유지해야 안정과 풍요가 보장될 수 있다는 레토릭이 대표적이다.<sup>35)</sup> 그리고 구도적 공동체는 수행집단의 안정을 보장하는 조건으로, 체제를 더 설득력 있게 만드는 담론들을 제공해 주는 방식으

---

35) 경제학자 허시먼(Hirschman)은 이런 “반동의 레토릭”을 ‘역효과 명제(perversity thesis)’, ‘무용 명제(futility thesis)’, ‘위험 명제(jeopardy thesis)’라는 세 가지 형식으로 분석한 바 있다. Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1991) [이근영 옮김, 『보수는 어떻게 지배하는가』 (웅진지식하우스, 2010), 27-28.]

로 체제의 호국적 구조와 공생하기도 한다.

전자를 각각의 양식 사이의 상호구성적 관계, 후자를 이데올로기적 관계라고 부를 수 있을 것이다. 그런데 실제 역사적 과정에서 각각의 실천양식들이 가지는 위상은 대등하지 않다. 그것은 각각의 행위자가 가지는 권위와 권력의 비대칭성 때문이다. 현체제의 유지를 지향하는 호국의 실천은 지배집단에 속하는 엘리트 계층에게 이익이 된다. 따라서 지배계층은 반란으로 이어질 수 있는 혁세의 실천을 억누르거나, 피지배계층의 안정을 위한 기복의 실천을 장려하거나, 현실적인 욕구의 불만족을 초월성에 대한 지향으로 승화시키는 구도의 실천으로 사회 구성원들의 관심을 돌려놓을 필요가 있다. 반면 반란 집단은 체제의 영속성과 신성함에 대한 호국적 질서에 대한 신념을 부정하는 논리와 의식을 전파하는 한편, 기복이나 구도에의 욕망을 현실의 변혁을 위한 행동 아래로 종속시켜야 한다. 따라서 실천 양식 사이의 이데올로기적 관계는 각각의 지향이 추구하는 가치 사이의 위계에 대한 믿음을 받아들이게 하는 설득이나 강요, 즉 헤게모니 효과를 발생시킨다.<sup>36)</sup>

이상과 같은 접근은 종교현상의 개별 요소만이 아니라, 전체로서의 체계가 수행하는 기능이나 효과를 포착하기에 유리하다. 또한 종교적 구조의 역사적 조건에 따른 변화나 행위자의 계층적 위치에 따른 차이 또한 다룰 수 있다. 이제 이 도식을 가지고, 형태론적인 종교사의 문제로 돌아가 보자. 지금까지 우리는 사건과 상징체계가 ‘국면의 구조’라는 개념을 통해서 통합적으로 다루어질 수 있으며, 그 구조는 역사적 조건과 행위자의 실천에 따라 변형될 수 있음을 살펴보았다. 이것은 인간의 종교적 세계관들이 단일한 구조(중심 상징, 코스모스 지향, 기원으로서의 회귀, 원초적 시간에 대한 노스탤지어 등)의 다양한 표현이 아니라, 서로 다른 행위자들이 처한 역사적 상황 속에서 이루어지

---

36) 지배 및 피지배 이데올로기 사이의 헤게모니적 관계에 대해서는 다음을 참조. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977) [박만준 옮김, 『마르크스주의와 문학』 (지식을 만드는 지식, 2013), 218-232] 또한 헤게모니가 광범위하고 성공적으로 받아들여지기 위해서는 각 계층의 욕망에 부합하는 언어와 형식을 적극적으로 끌어들이어 종교적 실천을 구성할 필요가 있다. 각 사회의 조건에 따른 예외는 있으나, 일반적으로 기복 지향의 종교성은 생존의 불확실성에 노출되어 있는 농민이나 노동자 계층의 이해관계와, 구도 지향의 종교성은 지배계급에 속하는 권력자나 식자층의 관심과 관련이 깊다. 지배체제와 공생 관계에 있는 제도종교의 전문인들이 제공하는 서비스, 그리고 주변적이거나 저항적인 종교운동이 제시하는 비전이 모두 외형상으로 기복과 구도에 집중되어 있는 것은 그 때문이다.



는 문화적 적응이자 전략적 선택이라는 관점으로 이어질 수 있다.

많은 통속적인 종교이해 및 비판은 그런 다양한 욕망과 실천 전략에 대한 고려가 없는 나이브한 본질론에 바탕을 두고 있다. 제도종교의 부패와 타락에 대한 비판은 흔히 구도적 모델을 종교의 ‘진정하고 본래적인’ 모습으로 가정함으로써 이루어진다. 그리고 종교의 비합리성에 대한 공격은 기복적 실천들을 향하는 경우가 지배적이다. 또한 많은 경우 마르크스주의의 종교 비판은 호국 모델을 종교 일반에 대한 이해에 적용하는 동시에 이를 부정적으로 평가한다. 이런 패러다임들에서 혁세적 실천은 흔히 호국(유토피아적 체제의 건설), 구도(신비화된 이상적 세계에 대한 지향), 기복(생계위기에 대한 민중의 반응)의 언어로 환원된다. 혁세적 종교를 직접적으로 다루기 위한 학문적 언어는 충분하지 않다.

#### 4. 혁세 종교의 조건과 구성

앞서 제시한 종교적 구조의 네 가지 양식 가운데 정치적 장과 직접적인 관련을 가지는 것은 호국과 혁세다. ‘호국’의 대상은 국가나 왕조만이 아니라 소규모 공동체로부터 ‘질서 잡힌’ 세계 전체에 이르는 다양한 층위의 상상된 집단들을 두루 포함할 수 있다. 한편 혁세는 호국과 같은 대상에 영향을 미치고자 하되, 그 유지나 재생산이 아니라 전복과 변혁을 추구하는 양식이다. 이처럼 종교적 구조가 혁세적 양식으로 작동하는 현상 일반을 혁세 종교(world-subverting religion)라고 부를 수 있겠다.<sup>37)</sup>

혁세 종교는 사회체제나 지배질서의 변동을 지향한다는 점에서 호국 종교와는 대립된다. 그러나 취급하는 대상이 같기 때문에, 혁세의 담론에 사용되는 어휘들은 호국의 그것과 많은 부분에서 겹친다. 이런 조건은 정치체제가 구축되는 과정인 ‘개국(開國) 상황’과 그 붕괴가 시도되는 순간인 ‘변란 상황’ 사이의 유비와 대응을 가능하게 한다. 반란 지도자는 왕조의 지배자와 마찬가지로 ‘천명(天命)’을 받거나 그것을 탈취해야 한다. 질서 잡힌 체제를 유지하는 성

---

37) 물론 이것은 특정한 교의나 전통을 가리키는 것이 아니라 브리콜라주적으로 구성된 개별 담론이나 실천의 지향을 서술하기 위해 고안된 개념이다.

스러운 구심점으로서의 정치적 중심지에 대한 관념적, 의례적 신성화는 그것을 대체하는 대안적인 장소들에 대해서도 유사한 방식으로 이루어져야 한다. 병의 치유나 굶주림의 해결과 같이 현실적 필요를 채워주는 기복적 서비스를 제공하는 것, 그리고 새로운 삶의 방식에 대한 구도적 대안을 제시하는 제도 종교를 지원하는 것은 통치자의 의무이다. 그러나 그와 같은 일들은 반란 집단의 저변을 넓히고, 명분을 획득하고, 지지자를 확보하는 데 있어서도 필수적이다.

결국 비교되어야 하는 것은 단어와 단어가 아니라 사건과 사건, 조건과 조건, 그리고 무엇보다 구조와 구조다. 조선후기의 변란들은 극소수의 예외를 제외하면, 상호 소통이나 관련성이 없는 인물들에 의해 수행된 사건들이다. 그러나 각각의 사건에서 표명된 세계관이나 의례적 실천에는 적지 않은 공통점이 보이며, 몇몇 요소나 형식들은 수십 년에서 수백 년에 걸쳐 서로 연속성이 없는 사건 자료 속에서 반복적으로 표출된다. 이 유사성은 변란 집단 사이의 직접적인 계승의 증거라기보다는 시공간적으로 인접한 문화적 환경에서 유사한 지향의 실천이 산발적으로 이루어진 결과로 보아야 할 것이다. 특히 17세기 이후 조선 사회 전반에 활발하게 유포되었던 도참비기 텍스트나 구전 예언들은 많은 변란의 종교적 구성에 있어 핵심적인 재료가 되었다. 뿐만 아니라 비교적 일관적인 세계관과 실천 양식을 공유하고 있던 술사(術士)들이 많은 변란의 핵심적인 참여 계층이었다는 점에도 주목해야 한다. 그러나 이처럼 공통적인 조건들이 있었음에도 불구하고, 각각의 변란에서 나타난 종교적인 구조들 사이에는 적지 않은 차이가 있다. 이것은 이들이 임시변통적인 브리콜라주 종교로 구성되었기 때문이다.

변란의 종교적 구조에 대한 연구는 일차적으로 사건과 사건들의 비교를 기반으로 하여야 한다. 그러나 변란 사건에 대한 대다수의 기록들은 단편적이고 불충분하다. 따라서 사건들만으로 그 브리콜라주적 구성의 양태를 형태론적으로 비교하는 것에는 한계가 있다. 따라서 사건들에 대한 연구를 보조할 수 있는 비교 자료가 필요하다. 그것은 변란에 나타난 종교현상들과 유사한 서사, 개념, 범주, 주제, 실천 등을 공유하고 있는 여타의 자료들이다. 이들 서브텍스트 가운데 어떤 것은 기복적 지향에 의해 수행되는 의례일 수도 있고, 호국적 이데올로기를 담고 있는 신화적 서사일 수도 있으며, 혁세적인 의도를 가지고 있으나 종교적인 색채를 띠지는 않는 실천들에 대한 기록일 수도 있다.

이들 자료와 종교적 변란들을 나란히 놓고 비교할 경우, 각각의 요소들이나 구조 전체의 기능에 대한 체계적인 서술이 가능해 진다.

문제는 이런 요소들이 어떤 조건 하에서 혁세 종교로 재구성되는가 하는 것이다. C. K. 양은 종교 반란이 일어나기 쉬운 사회적 배경으로 전제적 정권의 박해, 정치적 혼란, 과도한 억압 통치, 부패한 관리들의 부당한 세금 및 재물 징수와 같은 정치적 위기 상황, 백성들의 요구를 충족시키지 못하는 사회적 위기상황, 경제적 곤궁과 각종 재해와 같은 경제적 위기 상황 등을 들고 있다.<sup>38)</sup> 이들은 분명 조직화된 종교 결사들이 반란에 참여하도록 만드는 사회경제적 조건들이긴 하지만, 왜 전근대의 반란 시도들이 ‘종교적’인 형태로 이루어져야만 했는지에 대해서는 알려주지 않는다. 특히 교단화된 민간종교결사의 발달이 미약했던 조선후기 한국과 같은 사회에서도 종교적 세계관을 표명하는 변란이 빈번하게 일어났다는 사실을 분석하기 위해서는 더 많은 조건들에 대한 고려가 필요하다. 이런 논의의 한 가지 예로, 권터 레위가 제시한 종교적 반란의 조건들이 있다.

천년왕국적 반란은 다음과 같은 상황에서 일어난다. (a) 그 원인이 명확하게 인식되지 않거나 일반적이고 이용 가능한 처방에 의해서는 해결될 수 없어 보이는 고통이나 방향 상실(disorientation)의 상황에서, (b) 사회나 집단이 세계에 대한 종교적 사고방식에 깊이 연관되어 있을 때, 그리고 그 사회의 종교가 천년왕국적 관념들을 중시할 때; 그리고 (c) 구원론적 환상에 사로잡힌 개인이나 집단이 사회 운동을 통해 카리스마적인 지도력을 확립하는 데 성공할 때.<sup>39)</sup>

이 주장은 종교적 반란이 일어나기 위한 상황, 해당 문화가 그런 상황을 해석하기 위해 동원할 수 있는 의미체계, 그리고 종교적 세계관을 가진 리더나 집단이 반란 집단 내에서 획득하려 하는 카리스마적 헤게모니의 문제 등을 지적하고 있다. 그리고 이 관점은 브루스 링컨의 보다 잘 알려진 도식과도 비교될 수 있다. 링컨은 정치적 맥락에서 종교가 취할 수 있는 형태를 네 가지 범주로 구분하였다. ‘현상 유지 종교(religion of the status quo)’는 지배 집단의 이익에 복무하는 이데올로기로서의 종교다. 그리고 현상 유지 종교와 구분되는 이설(heterodox), 이단(heresy), 신종교, 토착종교 등은 ‘저항 종교

38) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, 224-227.

39) Guenter Lewy, *Religion and Revolution*, 585.

(religion of resistance)'다. 이에 대해 지배 집단의 이데올로기만이 아니라 그 지배체제 자체에 반대하며 직접적인 행동을 전개하는 경우를 '혁명 종교(religion of revolution)'라고 한다. 그리고 혁명 종교가 권력을 쟁취하여 새로운 현상 유지 종교가 될 경우, 기존의 현상 유지 종교는 특수한 형태의 저항 종교가 되는데, 링컨은 이를 '반혁명 종교(religion of counterrevolution)'로 규정한다.<sup>40)</sup>

링컨의 네 가지 범주에는 저항 종교의 범위를 지나치게 넓게 설정하고 있다는 문제가 있다. 저항 종교에는 중국의 불교와 도교, 유럽의 유대인이나 재세레파, 수니파계 아랍 국가들에서의 시아파 등 단순히 지배 집단의 공식적인 종교와 '다른' 교파들로부터, 제도화되지 않은 민속종교와 식민 지배 하의 토착종교들, 그리고 혁명 종교로 전환될 가능성이 있는 종말론적, 천년왕국적 세계관을 가진 집단들까지가 모두 포함된다. 그리고 별도의 범주로 구분되어 있는 '반혁명 종교' 역시 저항 종교의 하위범주로 취급될 수 있다. 그러나 이 네 가지 범주를 병렬적이고 상호 대등한 것으로 보지 않는다면, 링컨의 논의는 종교가 반체제적 형태를 취하는 상황과 그 과정에 대한 중요한 통찰을 제시해 준다. 그렇다면 여기에서 중요해지는 것은 저항 종교와 혁명 종교의 차이, 특히 저항 종교가 혁명 종교로 전환되기 위한 조건들이다.

- (1) 사회 내의 객관적 조건들(예를 들어 재정적, 경제적, 정치적, 의료적, 영양적, 군사적 조건 등)이 악화되어야만 한다.
- (2) 저항 종교는 정치적 정당성에 대한 새로운 이론을 성공적으로 표현해야 하며, 그것은 지배 집단이 그 특권적인 지위를 차지할 권리, 그리고 현상 유지 종교가 규범적 가치들을 지정할 권리를 부정해야 한다.
- (3) 저항 종교는 그 편협성을 극복하고, 이전까지 자신들의 구성원에서 빠져 있었던 사회의 부분들로부터 새로운 지지자들이 가입하도록 적극적으로 권유하기 시작해야 한다.<sup>41)</sup>

이 세 가지 조건(1, 2, 3)은 앞서 레위가 제시한 항목들(a, b, c)과 큰 틀에서 대응된다. (1-a)는 세계의 현 상황에 대한 인식과 관련이 있다. (1)은 그

---

40) Bruce Lincoln, "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution," 268-281.

41) Bruce Lincoln, "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution," 276.

물질적, 객관적인 조건에 주목하고 있고, (a)는 그런 조건 속에서 느끼는 실존적이고 주관적인 감정들(고통, 방향상실)을 다루고 있다. 그리고 이 두 항은 반드시 연동되지는 않는다. 객관적인 상황이 비참해지더라도, 사람들이 거기에 눈을 돌리지 못하게 하거나 고통에 대한 위안을 제공할 이데올로기적 수단은 여전히 작동할 수 있는 것이다. 바로 이것이 링컨이 말하는 현상 유지 종교의 기능이며, 마르크스의 종교론이 가장 강조하고 있는 종교적 구조의 호국적 작동 방식이기도 하다.

다른 글에서 링컨은 문화에 있어서 종교의 그와 같은 기능을 다음과 같이 규정하고 있다. 종교는 “인간의 선호하는 특정한 것들을 계시된 진리, 태초로부터 전해 내려오는 전통, 신의 계율 등으로 허위표상(misrepresentation)함으로써 초월적 지위를 부여하는 것”이다.<sup>42)</sup> 현상 유지 종교, 즉 지배 집단의 헤게모니를 구성하는 호국적 세계관은, 인간에게 무엇이 중요한지, 누가 특권을 누려야 하는지, 어떤 행위가 정당하고 어떤 일이 죄악인지, 다시 말해 무엇이 ‘질서 잡힌 세계’인지를 선택하고 지정하는 권한을 독점하려 한다. 그런데 (1-a)의 조건이 갖추어지면, 즉 현재의 질서가 고통스럽거나 거짓된 것으로 경험되면 지배집단의 종교적 담론은 설득력을 잃기 쉽게 된다. (2)는 바로 이런 상황을 묘사하고 있다. 기존의 규범이 설득력을 잃은 상황에서는 현실의 고통이 세계 붕괴의 전조라는, 그리고 새로운 세계가 도래하고 있다는 저항 종교의 전망이 힘을 얻게 된다. 그러나 많은 경우 천년왕국적 전망이 제시하는 것은 ‘대안적인 질서’ 혹은 그것이 성취된 ‘이상향’ 같은 것이 아니다. 오히려 이런 세계관이 제공하는 것은 현재의 세상이 정의롭고 질서 잡혀 있다는 믿음이 틀렸으며, 그 세계의 멸망을 대망(待望)하거나 적극적으로 무너트리는 행위가 정당하다는 주장이다.

한편 (b)가 강조하고 있는 조건은 그와 같은 일이 일어나기 위해서는 기존 사회문화의 의미 체계에 있어 종교적 관념이 중요해야 한다는 것이다. 다시 말해, 세계의 변혁이 종교적으로 상상되기 위해서는 현재의 지배 질서 역시 충분히 종교적으로 구성되어 있어야 한다. 이는 근대 이후의 세속화된 사회에서 종교적 반란이 드물어진 원인을 설명해 준다. 그러나 세속 이데올로기에 의해 지탱되는 근대적인 국가체제에 대한 종교적인 도전이 불가능한 것은 아

---

42) Bruce Lincoln, "Culture," in Will Braun and Russel T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London: Cassell Academic, 2000), 416.

니다. 더 정확히 말하면, 공식적으로는 합리적, 세속적인 정치철학이나 사회계약에 의해 구축되어 있다고 주장하는 체제도, 대중적이고 문화적인 차원에서는 종교적인 상징체계에 의해 유지되고 있을 수 있다. 또한 세속국가에 대항하는 종교 집단이 사회의 세속화 자체를 타락이나 종말의 징후로 파악하는 경우도 있다. 현대 문명에 대해 많은 종교적 원리주의가 취하는 세계 인식이 바로 그렇다.

(3-c)는 그러한 세계관이 실질적인 저항운동으로 전개되기 위한 확장과 조직화의 조건이다. 그러나 양자의 강조점은 다르다. (3)은 종교적 소수 집단이 그 고립적, 방어적인 성격을 극복하고 자신들 이외의 다른 집단들을 흡수할 때 종교가 혁명적 사회운동으로 이행할 수 있다는 것이다. (c)는 이 과정에서 예언자적 개인의 카리스마나 핵심적인 종교 집단의 주도적 역할이 중요하다는 것을 지적하고 있다. 이것은 동아시아 사례에서 대단히 두드러지게 나타난다. 터 하(Ter Haar)와 스즈키(鈴木) 등은 신앙을 중심으로 결합한 집단이 상대적으로 신참자인 민간 무력집단을 받아들이면서 반란이 개시된다는 점, 그리고 지도자의 카리스마적 매력이 그런 상이한 집단을 하나로 묶는 동기를 제공했다는 점을 지적한 바 있다.<sup>43)</sup> 실제 반란 사례들에서 종교적 지향을 가진 핵심 집단과 상대적으로 나중에 결합하게 되는 무장 집단 사이의 관계는 매우 다양하다. 여기에는 무장 세력이 자신들의 정치적 목적을 성취하기 위해 종교적인 집단의 교의와 조직을 이용하는 경우, 반대로 종교적 집단이 자신들의 종말론적인 지향을 실현하기 위해 무장 집단을 매료, 가담시키는 사례 등이 모두 포함될 수 있다.

반란을 일으키는 데 있어서 종교적 요소는 왜 그리도 매력적이었는가? 어떻게 변란의 종교적 구조는 체제에 불만을 가진 무장 세력들이나 다양한 계층을 유혹하고, 때로는 객관적으로 가망이 없어 보이는 모반 시도에 기꺼이 참여하게 만들었는가? 사건 속에서 행위자들이 교환하는 담론과 몸짓들은 세계관 내의 특정한 도식들을 환기시킨다. 변란 상황에서는 혁세적 지향에 정합성(coherence) 혹은 적합성(relevance)을 가지는 상징들이 활발하게, 그리고 적극적으로 유통된다. 이들은 적은 정보만으로도 기존의 문화적 구조 속에서

---

43) Barend J. Ter Haar., 『중국역사상의 민간종교운동』, 488-489; 鈴木中正, “千年王国運動の世界史的展開”, 鈴木中正 編, 『千年王国的民衆運動の研究: 中国・東南アジアにおける』(東京: 東京大学出版会, 1982), 83.

반란을 위한 상징체계를 구성해낼 수 있도록 자극하기 때문이다. 이후 자세히 살펴볼 바와 같이, 조선후기 상황에서는 반정이나 역성혁명과 같은 ‘추상적’인 개념들을 직접 제시하지 않더라도, ‘정씨 진인’이나 ‘계룡산’ 같은 단어들, 혹은 ‘황건(黃巾)’, ‘백련(白蓮)’, ‘탕왕과 무왕[湯武]’, ‘진승과 오광[勝廣]’ 등과 같은 역사적 사건에 대한 언급만으로도 이런 효과를 기대할 수 있었다.

일례로 이씨 왕조의 다음이 정씨 왕조라는 예언이 문화적으로 널리 퍼져 있는 상황에서, “정씨가 세상에 출현했다”는 발언은 현재의 국가가 그 수명을 다했다는 것, 천명(天命)의 옮겨감에 따른 자연재해나 전란이 일어날 것이라는 예측 등을 환기시킨다. 마찬가지로 고대의 혁명군주인 탕왕과 무왕에 대한 언급은 현재의 군주를 전설속의 폭군인 걸왕(桀王)이나 주왕(紂王)과 같은 인물로 인식하게 한다. 이것은 담론의 영역만이 아니라 실천적, 의례적인 차원에서조차 마찬가지였다. 많은 변란 사건에서 참여자들 사이에 이루어졌던 ‘삽혈(歃血)’의 의식이나 특정한 신격에 대한 제사 행위는 그 자체로 모반의 중요한 요소가 되었다. 신화적 담론이나 의례적 실천은 혁세적 지향에 초월적, 초자연적인 차원들을 연결함으로써 이를 강화하고, 다양한 종교문화적 맥락들을 관련지어 강력한 동기와 풍부한 의미를 발생시킨다.

바로 이런 이유 때문에 혁세적인 세계관을 활성화시키기 위해서 기존의 세계관에서 익숙한 담론이나 실천들을 재료로 삼는 것은 유용하다. 단, 일반적으로 혁세적 지향은 체제의 압력에 의해 통제되기 때문에 문화 내에 그 자체로 반체제적이거나 저항적인, ‘완제품’으로서의 신화적, 의례적 체계가 존재할 가능성은 대단히 희박하다. 특히 그것이 제도종교와 연관되어 있기는 더욱 어렵다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 지적한 바와 같이 특정한 종교전통의 근원에 저항적이고 혁명적인 정신이 있다 하더라도, 그것은 제도종교의 전통적 권위 내에서는 잘 작동하지 않기 때문이다.<sup>44)</sup>

따라서 변란 행위자들이 흔히 택하는 전략은 익숙하고 전통적인 것들에 변형을 가하는 것이었다. 기도, 제신(祭神) 등 흔히 기복적인 지향에 따라 실천되는 의례의 대상이나 형식, 장소 등에 미세한 조정을 가함으로써 그것이 환기시키는 상징적 도식을 전환하거나 의미를 전복시키는 방식이 전형적이다. 조선 후기로부터 근대에 이르기까지 『도선비기』, 『정감록』 등의 예언 또한 일

---

44) Hannah Arendt, *On Revolution*, (New York: Viking, 1963) [홍원표 옮김, 『혁명론』 (한길사, 2004), 91-93.]

상적인 국면에서는 재앙을 피하고 전란의 위험에서 벗어나기 위한 기복적 지향의 실천과 관련되어 있었다. 이것이 반란의 선동이나 왕조의 즉각적인 전복과 연관되는 것은 변란 행위자에 의한 상징조작을 거친 이후의 일이다.

그러나 변란 참여자들의 종교적 ‘창조성’을 지나치게 강조할 필요는 없다. 오히려 변란 상황에서의 ‘변형’이란 제한된 몇 가지 패턴에서 잘 벗어나지 않는 것처럼 보인다. 또한 변란의 종교적 구조가 각각의 사건에서 브리콜라주적인 방식으로 구성되는 것은 사실이지만, 이렇게 해서 생산된 개념과 도식들은 문명 내에서 생존할 수 있는 ‘무해하고’ ‘길들여진’ 형태로 변형되어 다시 일상적 세계관 속으로 편입된다. 이인좌의 난, 홍경래의 난과 같은 전국 규모의 반란은 혁세적 상징들이 상황적, 지리적 국지성을 넘어 종교문화 저변으로 재흡수되는 계기였다. 그것은 막연한 메시아니즘이나 수동적인 묵시종말론의 형태로 문화 내에 잠재한다. 그러나 다시 변란 상황이 되었을 때, 이들 요소들은 다시 불러내기에 용이한 문화적 재료가 된다. 따라서 변란 행위자들은 새로운 반란의 상징이나 실천의 형식들을 구성하는 데 있어 보다 적은 수고, 낮은 문화적 비용만으로도 활용할 수 있는 기존의 요소들을 활용하는 경향이 있다. 이것은 브리콜라주라는 단어가 본래 은유하고 있는 바를 통해서도 쉽게 이해할 수 있는 현상이다. 브리콜뢰르(Bricoleur)들은 당장 구할 수 있는 한정된 재료와 도구를 이용해서 유용한 것들을 만들어낸다. 변란이 좌절된 후, 즉 임시방편으로 만들어낸 작품이 ‘부서진’ 후라도 책상의 다리였던 부분은 식탁의 다리를 만드는 데 다시 이용될 수 있다. 변란이라고 하는 정치적, 사회적 격변은 문화 내에 또 다른 변란, 그리고 새로운 종교운동에 ‘재사용’될 수 있는 종교적 구조물들을 증식시키는 상황이기도 한 것이다.

이처럼 변란 상황에서 나타나는 혁세의 종교적 구조는 사건 당시의 역사적, 문화적 상황에 따라 임시변통적으로 구성되면서도, 장기적으로는 문화 내에 누적되는 경향이 있다. 따라서 실제 변란 자료에서 나타나는 특징들을 통시적으로 개괄하고, 그로부터 나타나는 패턴을 검토하는 것은 우리의 논의에 있어 도움이 된다. 다음 장에서는 이런 관점에서 이 연구의 주된 대상이 되는 추국 기록에 대한 일반적인 검토를 시도할 것이다.



### III. 반란과 반역자들

#### 1. 종교 자료로서의 심문 기록

종교학 분야의 연구로서 이 논문의 독특한 점은 아마도 전근대의 재판 및 심문 기록을 핵심적인 종교사 자료로 사용하고 있다는 점일 것이다. 기존의 종교 연구에서 이와 가장 유사한 작업은 중세에서 르네상스, 종교개혁에 이르는 시기에 작성된 유럽의 이단심문(inquisition) 자료를 통한 연구들이다. 여기에는 서유럽에서의 이단 교파에 대한 연구, 농경의례, 마녀, 마법(witchcraft), 늑대인간 등 그리스도교 지역 내의 민속종교들에 대한 연구, 그리고 악마나 빙의(possession)와 같이 제도종교의 공식적인 교리만으로는 설명할 수 없는 현상들에 대한 연구 등이 포함된다. 이런 연구들에서 나타나는 특징은 과거 사회의 재판 기록을 마치 민족지나 인류학적 조사 자료처럼 다룬다는 것이다. 그 대표적인 연구자인 카를로 긴즈부르크(Carlo Ginzburg)는 다음과 같이 쓴 바 있다. “예를 들어, 세속 및 교회 법원의 재판 기록들은 수백 년 전에 수행된 현지조사를 기록하고 있는 인류학자들의 수첩에 비교될 수 있다. 심문관과 인류학자 사이만이 아니라 피고인과 ‘원주민’ 사이에 이 유비를 적용해 보는 것도 흥미로울 것이다.”<sup>1)</sup>

그런데 추국(推鞠) 문서를 통해 조선시대의 변란을 연구해 온 연구자들은 그보다는 조금 더 공감적인 입장에서 변란 참여자들의 진술을 대했던 것 같다. 한 에세이에서, 『추안급국안』 연구의 선구자인 정석종은 자신이 병상에서 “이름도 알 수 없는 수많은 원혼들의 통곡소리”를 들으며 “그들의 원혼을 달래줄 민중사의 역정을 체계화하는 작업”을 하기로 결심했다고 썼다.<sup>2)</sup> 이것은

---

1) Carlo Ginzburg, *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia* (Torino: Einaudi, 1986) [trans. by John and Anne C. Tedeschi, *Clues, Myths, and the Historical Method*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013), 141.]

2) 정석종, “『장길산』의 재료가 된 「추안급국안」과 정약용의 「경세유표」”, 217.

단순히 수사적인 표현이라기보다는 1980년대 이래 민중사 연구자들의 일반적인 정서를 반영하고 있는 것으로 보인다. 재판 기록을 통한 민중사의 체계화는 변란 참여자들의 “원혼을 달래줄” 작업이기도 했다. 이와 유사한 태도는 비교적 최근의 연구자인 김탁의 저서에서도 드러난다. 그는 “조선시대 민중들의 생각, 특히 민중 지도자들의 생각은 어떠했는가를 밝히는 일은 지금 이 시대를 살아가는 민중에게도 중요한 문제이며 관심의 대상”이라고 주장한다.<sup>3)</sup> 정석종이 체계화하고자 한 것이 ‘민중사’였다면, 김탁이 체계적으로 정리되어야 한다고 주장하는 것은 ‘민중사상’이다. 변란 참여자들의 ‘역사’나 ‘사상’을 복원하고 체계화함으로써 그 현재적 의미를 발견한다는 점에서, 이와 같은 태도들을 재판 기록에 대한 ‘변호사’의 접근이라고 부를 수 있을 것이다. 이런 입장에서 연구자는 피고인인 변란 참여자들을 반드시 옹호하거나 대변하지는 않더라도, 그들의 입장에서 사건에 접근하고, 그들의 언어에서 일관적인 사상을 발견하려고 한다.

한편, 이와는 구분되는 ‘수사관’의 접근이라고 불러야 할 태도도 가능하다. 백승종은 과거에 일어난 사건에 대해 범죄수사와 같은 기법을 쓴다는 점에서 변란에 대한 역사가의 작업은 수사관과 같다고 하였다. 차이가 있다면 수사관은 범인을 가려내 처벌하는 데 관심을 갖지만, 역사가는 “과거의 진실”을 추구한다는 점이다<sup>4)</sup> 변호사의 태도를 취하든, 수사관의 태도를 취하든 여기에서 언급되고 있는 “과거의 진실”이라는 문제는 재판 기록을 다루는 데 있어서는 대단히 치명적이다. 변란에 대한 당국의 대응은 일반적으로 반역모의를 고발하는 고변서의 접수와 함께 시작되었다. 이는 지방의 관리에 의해 작성되는 경우도 있었고, 변란 모의 집단 내의 변절자가 제출하는 경우도 있었다. 특히 후자, 즉 내부자에 의한 고발은 상대적으로 많은 정보를 담고 있으나, 자신의 공을 강조하고 책임을 회피하기 위해서 변란의 규모나 기괴한 요소들을 과장하고 스스로의 역할은 축소하는 경향이 있었다. 이는 심문 과정에서 이루어지는 진술에서도 마찬가지였다.

만일 ‘사료비판’이라는 말이 기록의 신뢰성이나 사실 여부를 판단하는 일이라면 진술 기록은 형편없는 가치를 가진다. 거짓말을 하는 것이 너무나 자연스러운 기록이기 때문이다. 반역적인 예언이나 불온한 의례적 행위를 했다고

3) 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 5-6.

4) 백승종, 『정감록 역모사건의 진실게임』 (푸른역사, 2006), 8-9.

지목된 죄인들은 흔히 그것이 모함이며 고변자와의 사적인 원한이나 이해관계 때문에 자신이 거짓으로 공격받고 있다고 주장하곤 했다. 실제로 그런 항변은 사실로 밝혀지는 경우도 많았다. 물론 반대로 죄인들의 항변 쪽이 거짓으로 밝혀지는 경우도 적지 않았다.<sup>5)</sup>

이 ‘진실게임’의 판돈은 대단히 컸다. 변란 사건의 절대 다수에는 『대명률(大明律)』의 모반대역(謀反大逆)이나 『경국대전(經國大典)』에 규정된 범상난언(犯上亂言)의 죄가 적용되었다. 그리고 이들 죄를 범한 이들은 주범이든 공범이든 죄가 밝혀지는 즉시 사형에 처해지게 되어 있었다. 따라서 정치적인 적대자나 사적인 원한을 가진 상대에게 역모죄를 씌우는 것은 대단히 효과적인 방법이었다. 그러나 고발을 하는 이들도 그에 상응하는 부담을 져야 했다. 조선의 형률은 무고(誣告)를 한 자에 대해서는 반좌(反坐), 즉 거짓으로 고발한 죄와 같은 형량의 벌을 받도록 규정하고 있었기 때문이다.<sup>6)</sup>

더구나 변란에 대한 많은 재판 기록들은 최종적인 진실에 대해서도 알려주지 않는다. 유무죄의 판단은 피고발자의 자백에 의해 확정되었는데, 이 과정에서 형신(刑訊), 즉 합법적인 신체적 고문이 허용되었다. 따라서 죄인 스스로의 자백이 실제로 사실인지, 아니면 고통에 못 이겨 허위로 죄를 인정하는 것인지 확인할 방법이 없다. 게다가 많은 죄인들은 형문 과정에서 매를 못 이기고 죽기도 했는데, 이 경우 사건은 미제 상태로 종결되곤 했다.

또한 대다수의 변란은 모의 단계에서 적발되어 중단되었다. 여기에는 몇몇 사람이 왕조에 대한 불온한 발언을 하기 시작해 동조자를 모으는 것으로부터, 괘서(掛書) 등을 통해 일반 민중을 선동하거나, 봉기 계획을 수립하는 데 이르

---

5) 추국 자료의 사료비판에 있어서 나타나는 이런 난점에 대한 대안으로 문경득은 법학의 사실인정 방법론을 적용하고 있다. ‘진술을 보강하는 증거의 존재 유무’, ‘진술자의 위치와 기회 및 능력’, ‘진술의 시기’, ‘진술의 일관성’ 등의 기준을 통해 허위진술을 체계적으로 배제할 수 있다는 것이다. 문경득, “조선 후기 심문 진술 기록의 사료비판 방법론 연구”, 《조선시대사학보》 83 (2017).

6) 『大明律』, 「刑律」, 謀反大逆, 死囚覆奏待報; 『經國大典』, 「刑典」, 推斷. “난언을 한 자는 임금께 아뢰고 사실을 조사하여 장형 100대, 유형 3000리에 처한다. 임금을 범하는 말을 하였다면 참형에 처하고 가산을 몰수한다. 무고한 자는 반좌한다. 알고도 고하지 않는 자는 각 한 등급을 낮추어 처형한다(凡亂言者, 啓聞推覈, 杖一百、流三千里. 若干犯於上, 情理切害者, 斬, 籍沒家產. 誣告者, 反坐. 知而不告者, 各減一等.)” 명과 청에서는 허위사실을 날조해 고소할 경우 무고했던 죄목보다 무겁게 처벌하는 방향으로 법률이 정비되어 갔으나, 조선에서는 반좌율이 대체로 유지되었다. (김선혜, “재판”, 오금성 외, 『명청시대 사회경제사』 (이산, 2007), 159-160 참조.)

기까지 다양한 단계가 존재했다.<sup>7)</sup> 최근까지도 정치사회사 연구에서 중요한 비중으로 다루어진 것은 실질적인 무력행사로 발전하거나, 그 직전까지 전개되어 양반층을 비롯한 폭넓은 참가자들을 확보한 사건들이었다. 그러나 종교사적 접근을 위해서는 그 이전 단계의 사건들, 즉 단순한 유언비어나 공상적인 계획 단계에서 조사, 처벌받은 사건들도 중요하다. 이들은 무장봉기나 농민전쟁으로 발전하지 않았다는 점에서는 사소한 해프닝이지만, 당대인들의 혁세적인 종교적 상상력을 보여주는 자료라는 점에서 종교학의 대단히 의미심장한 연구 대상이 된다.

바로 그렇기 때문에 변란 관련자들의 진술은 거짓말이라 할지라도 우리에게 중요한 자료다. ‘거짓말’을 구성하는 요소 또한 당대인의 종교적 상상력에 대한 증거가 되기 때문이다. 무장 봉기에 이르지 않은 모의 단계의 변란에 주목한 연구들도 무고 사건임이 비교적 명백한 사례들에 대해서는 그다지 주목하지 않았다. 그러나 종교사적인 접근에 있어서는 이 또한 진지하게 다루어야 할 자료다. 이 경우 중요해지는 것은 진술의 진실 여부 자체가 아니다. 대신 어떤 진술이 변란 참여자들 스스로의 종교적 사유에 가까운 것이고, 어떤 것이 관련자들을 궁지에 몰아넣기 위해 짜 맞추어진 서사인지를 판단하는 것이 필요하다. 두 가지 경우는 모두 종교자료로서의 가치가 있다. 전자는 변란 참여자들이 스스로의 실천을 특별하고 중요하며 성공할 수밖에 없도록 운명지어진 것으로 만드는 방식을 보여준다. 그리고 후자는 체제가 통제하고자 하는 이단적이고 반역적인 사유의 스테레오타입들을 반영한다. 심문 과정에서 이루어지는 질문과 답변, 관련자들 상호간의 대화는 이 두 가지 양식의 종교적 진술이 얽혀 있는 텍스트이다.

결국 조선후기의 심문 및 재판 기록을 종교 자료로서 다루려는 우리의 목적에 가장 잘 부합하는 태도는 변호사나 수사관의 접근보다는 인류학자나 저널리스트의 그것에 가깝다. 우리는 이들 문헌에서 실제로 일어난 사실들에 대한 정보가 아니라 당대인들에 의해 상상된 것들을 수집하려는 것이다. 상상된 것들이야말로 가장 일차적인 종교사의 자료이기 때문이다. 그런 점에서 실제의 반란 모의만이 아니라 과장되거나 심지어 거짓으로 이루어진 고발의 언어라도 종교적으로 구성된 혁세 지향의 세계관을 노출한다는 점에서 우리에게는 대등한 연구 대상이 된다. 마르크 블로크의 말대로, “역사가로서는 이러한 헛소리

---

7) 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 20-25.

를 음미해볼 만하다. 이 말은 겉으로는 무의미하게 보이지만 심층 문제에 대해서는 매우 밝은 빛을 비춰”주기 때문이다.<sup>8)</sup>

물론 실제 모의와 가상의 반란을 전혀 구분하지 않아야 한다는 주장은 아니다. 양자의 중요한 차이는 각 행위자들의 목적에 있다. 실제의 변란 과정에서 종교적 표상들은 체제 전복의 정당성이나 성공에 대한 확신을 부여하기 위해 전파된다. 그러나 거짓 고변은 체제의 수호자들에게 고발 대상이 불온하고 이단적인 행위를 도모하는 사악한 반역자라는 신호를 전달하기 위해서 이루어진다. 그러나 어느 쪽의 메시지라도 그것이 전제하고 있는 것은 변란 모의에서 드러나는 혁세 지향의 세계관이다. 우리가 서술하고 해석하고자 하는 종교적 구조는 바로 여기에서 발견될 수 있다.

## 2. 변란의 연대기

지금부터는 통시적인 고찰을 통해 조선후기 변란의 대표적인 사례들을 개괄하려 한다. 이것은 단순히 알려진 모든 변란 사건들을 시간 순으로 나열하려는 것이 아니다. 정치사적으로 중요하게 다루어진 사례라도 종교사적 자료가 두드러지지 않으면 생략하였다. 반면 상대적으로 연구자들의 주목을 받지 못한 단순 모의 사건이나 무고(誣告) 사건이라도 당대의 종교적 세계관을 드러낸다고 판단되면 포함시켰다. 이 작업에는 두 가지 목적이 있다. 첫째, 종교적 변란의 개략적인 목록을 제시함으로써 다음 장부터 이루어질 소주제별 연구의 주제들을 개괄한다. 둘째, 변란을 둘러싼 정치적, 문화적 조건들에 주목함으로써 구조 연구가 놓치기 쉬운 현상의 역사적 전개에 대한 관심을 환기한다.

이 “연대기”에는 대략적인 시기 구분과 각각의 시기를 대표하는 사례들이 포함되어 있다. 1589년의 정여립 사건으로부터 17세기 전반까지를 포함하는 첫 번째 시기는 대규모의 전란과 정치적 변동을 거치면서 이전과는 구분되는 조선후기 변란의 여러 형태들이 등장하는 시대다. 두 번째 시기는 숙종대에

---

8) Bloch, Marc, *Les Rois Thaumaturges* (Paris: Librairie Istra, 1924) [박용진 옮김, 『기적을 행하는 왕』 (한길사, 2015), 28.]

해당하는 17세기 말에서 18세기 초까지를 다루는데, 비교적 짧은 이 시대를 별도의 시기로 구분한 것은 조선후기 변란에서 반복적으로 나타나는 전형적인 특징들이 확립된 것을 이 시점으로 보았기 때문이다. 세 번째 시기는 주로 영조, 정조 대에 해당한다. 이 기간에는 『도선비기』, 『정감록』 등 “제목”이 달린 도참비기들이 등장하였으며, 양반 엘리트들이 관여하는 대규모의 반란 계획들이 늘어났다. 이른바 “민란의 시대”라 불리는 네 번째 시기에서는 무장봉기 형태의 변란이 빈번하게 일어난 19세기의 상황을 다룬다.<sup>9)</sup>

## 가. 전쟁과 반정

9) 개별 변란 사건들을 지칭하기 위한 일관된 명칭을 부여하는 것도 필요하다. 그러나 종교현상으로서 간주될 수 있는 조선시대의 변란 사건은 수십 건에 달하는 데 비해, 이에 대한 연구의 역사는 상대적으로 짧다. 이 때문에 각각의 사건에는 학계에서 합의된 명칭이 존재하지 않는 경우가 많다. 이를테면 1688년의 한 변란은 “미륵신앙(彌勒信仰) 사건”이기도 하고, “요승(妖僧) 여환(呂還) 옥사”이거나 “용녀부인(龍女夫人) 사건”이기도 하다. 1785년의 또 다른 변란은 “홍복영(洪福榮) 옥사”이면서 “이울(李堧)과 양형(梁衡) 사건”인 동시에 “정감록 역모 사건”이다. 이것은 비단 모반계획 단계의 변란만이 아니라 잘 알려진 대규모의 반란들도 마찬가지다. 1728년에 영조에 대항해서 일어난 대규모의 반란은 사건이 발생한 해의 간지를 따서 “무신란(戊申亂)”, 혹은 중요 지도자 가운데 한 사람의 이름을 따서 “이인좌(李麟佐)의 난”이라고 지칭된다.

합의된 명칭도 없고 지금까지 다루어지지 않은 사건들도 존재한다면 선행연구의 전례를 따르는 방식은 불가능하다. 그렇다면 일정한 원칙을 설정하는 수밖에 없다. 이 논문에서는 기본적으로 김탁이 『조선의 예언사상』에서 제안한 방식을 따르겠다.

“이 책에서는 가치판단이 개입되지 않은 객관적 입장에서 변란을 주도한 인물 가운데 대표적 인물의 이름을 넣어 \*\*\* ‘사건’으로 부르고자 한다. 물론 일부 사건에서는 역모를 고변한 인물의 이름을 넣어 부를 수밖에 없다. 이는 조선시대 역모사건에 대한 방대한 규모의 심문 기록인 『추안급국안』에서 부여했던 해당 사건의 명칭에 따른 것이다.” (김탁, 『조선의 예언사상』 上, 14.)

이것은 변란 사건의 명칭을 부여하기 위한 대원칙으로 채택할 만하다. 그러나 변란 주도 인물이 너무 많거나 분명하지 않은 경우, 주모자로 지목된 인물이 아닌 고변자가 무고죄로 처벌받은 사건의 경우 등은 여전히 모호하다. 이런 경우에는 “\*\*\* 사건”이라는 형식을 가능한 따르되, 가장 적절한 ‘대표자’를 자의적으로 선택할 수밖에 없다. 단, 군사 봉기 단계까지 전개되었던 1624년, 1728년, 1811-12년의 반란은 학계에 이미 정착해 있는 이괄의 난, 이인좌의 난, 홍경래의 난으로 각각 지칭하도록 하겠다.

조선시대사의 시기구분에는 몇 가지 방법이 있겠으나, 변란의 역사를 다룬다면 “조선후기”는 마땅히 흔히 기축옥사(己丑獄死)로 알려진 정여립(鄭汝立) 사건(1589)부터 시작되어야 한다. 그것은 무엇보다 이 사건이 조선후기 변란의 전형(혹은 이념형)을 이루는 여러 요소들을 포함하고 있기 때문이다. 정여립 사건에 있어 특히 주목되는 종교적 담론은 이씨 왕조가 정씨 왕조로 대체될 것이라는 예언이다. 이것은 이능화, 최남선 등 근대의 연구자들이 정여립 사건을 이른바 “정감록 신앙”의 기원으로 판단한 근거가 되었다.<sup>10)</sup> 당시 정여립을 둘러싼 예언이나 신이(神異)한 소문 등은 『선조수정실록』에 자세히 실려 있다. 여기에는 당시 “목자망, 전읍흥(木子亡, 奠邑興)”의 예언이 퍼져 있었다는 것, 그리고 요승(妖僧)으로 묘사되는 승려들이 도참과 풍수의 언어로 정여립에 대한 소문을 퍼트렸다는 것, 정여립의 아들 정옥남(鄭玉男)의 몸에 왕의 표징이 있었다는 것, 계룡산이 다음 도움이 될 것이라 믿어졌다는 것, 신비한 능력을 가진 도적인 길삼봉(吉三峰)이 신병(神兵)을 이끌고 정여립에게 협력할 것이라는 등의 기록이 포함되어 있다.<sup>11) 12)</sup>

추국 자료를 통해 살펴볼 때, 17세기는 그 이전과는 질적으로 다른 반왕조적 예언들이 형성되고 전형화, 체계화된 시기다. 이 시기에 국가나 왕조의 멸망에 대한 담론은 대단히 다양한 형태로 등장하고, 거의 모든 계층에 널리 전파된다. 16세기에서 17세기로 넘어가는 이 시기에 조선인들에게 모종의 세계관 변화가 있었다고 한다면, 그 가장 중요한 원인은 일본과의 전쟁이었을 것이다. 전쟁으로 인한 기존 정치체제의 급격한 붕괴는 문화 내에 잠재해 있던 종말론적, 묵시적 담론들에 비상한 현실성을 부여해 준다. 전근대든 근대든 일상적인 삶을 살아가는 사람들에게 국가의 존재는 잘 의식되지 않거나, 자연

10) 李能和, 『朝鮮基督教及外交史』 下編, 19; 최남선, 『朝鮮常識問答』 (동명사, 1946), 112.

11) 『宣祖修整實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일).

12) 이들은 조선후기 변란에서 전형적, 반복적으로 나타나는 요소들이지만, 이들 모두가 정여립 당시의 소문이나 관련자들의 발언을 반영하고 있는지는 의심스럽다. 앞서 간행된 『선조실록』에 비해 『선조수정실록』은 정여립 사건에 관련된 자료는 크게 확장되어 있는데, 그 전거가 되었던 것은 대개가 사건 당시로부터 한 세대 이상 지난 후에 작성된 야사(野史) 기록이었다. 좀 더 후대에 집성된 『연려실기술(練藜室記述)』에 이르면, 정여립, 정옥남, 길삼봉 등에 관한 신이한 묘사들은 더욱 늘어나고 구체화되어 있다. 정여립을 둘러싼 신이한 전승들 가운데 어떤 것이 사건 당시에 알려진 것이고, 어떤 것이 후대에 덧붙여진 것인지를 분석하기 위해서는 별도의 논고가 필요할 것이다.

스럽고 영원한 것으로 경험된다. 그러나 국가가 존망의 위기를 겪었을 경우, 그 상황이 지나간 다음에도 “나라는 망할 수 있다”, 혹은 “이미 망했다”는 사고방식이 집단심성 내에 자리 잡을 수 있다. 조선후기 내내 빈번하게 일어난 변란들은 바로 이런 시대 인식을 드러내는 언어와 실천들로 이루어져 있다. 현전하는 추국청의 변란 심문 기록 가운데 가장 이른 시기의 것은 길운절(吉云節) 사건(1601)이다.<sup>13)</sup> 경상도 개령(開寧) 출신으로 임진전쟁에도 참전했던 길운절은 선산(善山) 지역에서 산성(山城)을 쌓기 위해 동원된 승장(僧將) 소덕유(蘇德裕)를 만난다. 소덕유는 정여립의 인척으로 정여립 사건에 연루되는 것을 피하기 위해 승려가 되어 있었다.<sup>14)</sup> 길운절과 소덕유는 반란을 일으키기로 결의하고 제주도로 건너갔다. 제주를 점거하고 목사와 서울에서 온 관리들을 살해한 뒤 군마(軍馬)를 모아 경성을 공격하려는 계획이었다.<sup>15)</sup> 그들은 당시 제주 목사 성윤문(成允文)이 가혹한 형벌로 민심을 잃은 틈을 타 제주의 토호들을 선동하였다.

길운절과 소덕유는 한편으로는 풍수(風水), 화격(畫格) 등을 구실로 현지의 토호들에게 접근하고, 다른 한편으로는 길운절의 신묘한 능력에 대한 소문을 퍼트렸다. 이를테면 길운절이 정여립 사건 당시에 반란군의 대장을 맡을 것으로 믿어졌던 길삼봉(吉三峯)이라거나, 그가 용왕의 아들이라거나, 천명을 받을 관상을 가지고 있다는 등의 이야기였다. 또한 그들에게 포섭된 현지인들의 진술에서는 보다 노골적인 종말론적 전망들이 언급되기도 하였다. 즉, “나라의 운수가 이미 다했으니 ‘그 사람(其人)’을 기다린다.”는 것이다.<sup>16)</sup> 나라의 운이

13) 고성훈, “1601년 제주도 역모 사건의 추이와 성격”, 《사학연구》 96 (2009). 이 사건에 대한 개략적인 정보는 『宣祖實錄』 권139, 선조 34년(1601) 7월 계축(18일)에서 확인할 수 있다. 사건 당시에 작성된 심문기록은 『辛丑 推案及鞫案』(『推鞫』 [1:2-196]).

14) 실록 기록에는 소덕유가 정여립의 “첩의 사촌(妾四寸)”이라고 되어 있으나, 당시 영의정으로서 추국에 참여했던 이항복(李恒福)은 정여립에게는 소덕유의 출신지인 익산 지역의 첩이 없었다는 점 때문에 거짓 진술인 것으로 판단하였다. 『辛丑 推案及鞫案』, (1601년) 8월 2일, “恒福曰, ‘汝立, 兩妾外別無他妾. 此所謂益山妾, 前所未聞者也. 大概德裕昨日壓膝時, 多亂語矣.’”(『推鞫』 [1:77])

15) 이 계획에 대해서는 소덕유와 길운절 사이에 이견이 있었다. 소덕유는 제주 목사를 살해한 후 곧바로 경성을 공격할 계획이었지만, 길운절은 제주를 번진(藩鎭)과 같은 반독립국 상태로 만들어 조선에 조공을 바치며 훗날을 도모하자고 주장하였다. 『辛丑 推案及鞫案』 (1601년 8월 2일) 蘇德裕更白 (『推鞫』 [1:79]); 『辛丑 推案及鞫案』 同日(1601년 8월 2일) 吉云節更白. (『推鞫』 [1:104])

16) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년 7월 30일) 金挺傑更白, “國運已盡, 以待其人.”



‘이미’ 다했다는 목시적 발언과 이어지는 메시아니즘적 상상력을 이해하기 위해서는 국가의 존망이 위협받았던 전쟁 직후라는 역사적 상황을 고려해야 한다.

전쟁 못지않게 종말론적인 상상력을 자극하는 것은 급격한 정치적 변동이었다. 특히 인조반정(1623) 및 그 이후에 이어진 몇몇 사건에서는 17세기 전반의 정치적 상황에 대한 당대인의 종교적인 인식을 엿볼 수 있다. 반정 당시 반란군은 연서역(延曙驛)에 집결하여 창의문(彰義門)으로 진입하였는데, 당시 사람들은 “연서역을 기참(奇讖)으로 여겼다.”고 한다.<sup>17)</sup> “기참(기이한 예언)”이 구체적으로 무엇을 뜻하는지는 명확하지 않으나, 다른 기록에 의하면, 당시에 “사람들은 ‘연서’라는 이름의 역에서 이런 일이 있을 거라고 오래 전부터 이미 정해져 있었다고 하였다.”고 한다.<sup>18)</sup> 또한 연서역은 계룡산 등과 더불어 조선 초의 도읍 후보지 중의 하나로 알려져 있었으므로 그와 관련된 예언이 퍼져 있었다고 해도 이상하지 않다.<sup>19)</sup>

연서역과 관련된 극히 단편적인 언급을 제외하면, 인조반정 당시의 기록에서 도참의 흔적은 거의 나타나지 않는다. 도참이 개국이나 천도(遷都)의 명분으로까지 내세워졌던 조선초기와는 달리, 이미 공식적인 정치의 장에서 도참의 권위는 그다지 높지 않았다. 그러나 국가의 운명에 대한 예언들은 대부분의 계층에서 널리 믿어지고 있었다. 이와 같은 사정은 인조반정과 같은 ‘성공한’ 반란에서보다는 중도에 발각되어 좌절된 반란들에서 확인할 수 있다.

반정으로부터 반년 후에 일어난 이유림(李有林) 사건(1623)은 인조의 즉위에 반대한 이유림, 황현(黃玗) 등이 흥안군(興安君)을 앞세워 거사하려 한 사건이었다. 이 사건의 참여자들은 반란의 성공 가능성을 점복과 도참에서 찾는 관행을 보여주고 있는데, 이는 이후의 다른 변란들에서도 일반적으로 나타나는 현상이다.<sup>20)</sup> 얼마 후 일어난 이괄(李适)의 난(1623)에서도 이괄이 비기(秘

---

(『推鞠』 [1:55])

17) 『仁祖實錄』 권1 인조 1년 3월 癸卯(13일), “人以延曙爲奇讖.”

18) 『國朝寶鑑』 권34, 仁祖朝 癸亥(1623년) 3월, “人以爲‘延曙名驛, 前定已久’云.”

19) 『慵齋叢話』 권1, “術者云, ‘古有孔巖在前之語, 三角山西迎曙驛坪, 直爲美壤.’ 後更相之, 皆山外背走之勢, 不如白岳之南, 木覓山之北, 爲帝王萬乘之地, 與天無極矣.” 영서역(훗날의 연서역)이 도읍 후보지 중의 하나였다는 것은 다른 자료에서는 확인하기 어렵다. 그러나 이 『용재총화』의 기록이 『연려실기술(練藝室記述)], 『동국여지승람(東國輿地勝覽)』 등에 인용되어 있는 것으로 보아 비교적 잘 알려진 전승이었던 것으로 보인다.

記)를 가지고 있었으며, 이괄이 사는 집의 기운과 이괄의 운수를 살펴서 반란의 시기를 정했다는 증언이 나왔다.<sup>21)</sup> 여기에서는 도참만이 아니라 명리(命理)나 망기(望氣)의 술법도 변란과 관련되어 있었음을 확인할 수 있다.

유효립(柳孝立) 사건(1628) 또한 인조반정의 여파로 일어난 변란이었다. 유효립은 반정 당시 처형당한 유희분(柳希奮)의 조카였다. 그 후 제천으로 귀양가 있던 유효립은 세마(洗馬) 허유(許適) 등 50여 명의 동조자와 함께 광해군을 상왕으로 옹립하고 인성군(仁城君)을 새로운 왕으로 추대하려는 반란을 일으켰다. 여기에는 광해군을 지지하는 유생들만이 아니라 내관(內官), 사약(司藥), 화원(畫員), 반감(飯監) 등 궁궐의 하급관리들까지 포함되어 있었다. 반란군은 이들과 연계하여 도성에 진입하여 국왕을 시해하려고 하였으나 한강을 건너기 전에 집결한 인원이 모두 체포되면서 실패하였다. 이들은 인성군을 성인(聖人)이라고 선전하였으며, 특히 승려 담화(曇華)는 참서(讖書)를 이용하여 적극적으로 반란에 대한 예언을 퍼트렸다.<sup>22)</sup>

같은 해 말에는 남원의 업무(業武) 송광유(宋匡裕)의 고변사건(1628)이 있었다. 그는 전 좌랑(佐郎) 윤운구(尹雲衢) 등이 진인의 출현과 왕조의 멸망에 대한 소문을 퍼트리며 역모를 꾸미고 있다고 고발하였다. 조사 결과 실제 반란 모의가 있었다는 증거는 발견되지 않았고, 사건 관련자들이 불온한 예언을 퍼트린 것은 일부 사실이나, 송광유가 사적인 원한으로 이들에 대한 과장된 고변을 했다는 결론이 났다.<sup>23)</sup> 사건 자체는 이처럼 모호하게 종결되었으나 이 사건에서 언급된 진인에 대한 묘사는 대단히 독특하다. 먼저 진인은 훗날 일반화되는 정씨가 아니라 허씨(許氏)였다. 송광유는 윤운구 등에게 진인이 천녀(天女)에게서 태어났다는 출생담이나 왕의 관상을 가졌다는 이야기를 들었을 뿐만 아니라, 허씨 진인의 출현을 예언하는 도참서나 다양한 징후들에 대해서도 들었다고 주장하였다. 특히 이들은 이씨 왕조의 국운이 이미 끝났다고 말했다고도 한다.

김우철은 송광유 개인이 이와 같은 진인출현설 전체를 창작했다고 하기는

20) 『逆有林獄事文書』(『推鞠』 [2:149-242])

21) 『逆适獄事文書』(『推鞠』 [2:375-822])

22) 『柳孝立獄事文書』(『推鞠』 [4:1-170])

23) 『宋匡裕獄事文書』 1, 2 (『推鞠』 [4:171-386]); 『仁祖實錄』 권19 인조 6년(1628) 12월 甲辰(18일). 실제 반란이 없었으므로 송광유는 무고죄로 처벌을 받았으나, 고발된 네 사람 역시 요언을 퍼트린 혐의로 유배형을 받았다.

어렵다고 보았다. 송광유는 당시 민간에 이미 유포되어 있던 허씨 진인에 대한 이야기를 이용하고 무고에 동원하였다는 것이다. 또한 김우철은 이 사건이 ‘진인’이라는 표현이 변란의 상징적인 지도자로서 본격적으로 언급된 첫 사례라는 점도 지적하고 있다. 즉, “(…) 첫 진인으로 거론된 대상은 허씨였다.”<sup>24)</sup> 분명 한 사람에 의해 조작되었다고 하기에 송광유의 “허씨진인설”은 대단히 구체적이고 좀 더 후대의 변란이나 도참서들과 공유되는 요소도 많다. 따라서 이 담론은 17세기 초의 조선 문화 속에 서서히 등장하고 있었던, 진인을 중심으로 한 반왕조적 신화체계가 공식기록에 처음으로 포착된 사례로 보아야 할 것이다. 그러나 그 진인이 정씨가 아니라 허씨였다는 것은 아직 그 담론이 고정되거나 일반화되지 않았고, 유동적인 상태로 형성 과정에 있었음을 보여주는 증거다.

1628년의 두 변란은 “거사 이후에 누가 왕이 될 것인가”에 대한 두 유형의 답을 보여준다. 유효립 사건은 왕족인 인성군을 ‘성인’으로 내세웠다. 송광유 사건에서는 좀 더 신비화된 인물인 ‘허씨 진인’이 언급되었다. 전자의 경우, 새로 옹립되는 것은 왕족이며 이씨 왕조는 유지된다. 그러나 후자의 경우, 역성혁명이 이루어지고 현재의 왕조는 종말을 맞는다. 앞서 다룬 대부분의 사건들이 왕족을 내세우는 첫 번째 유형의 반란이었다면, 이 시기 즈음을 기준으로 두 번째 유형의 역성혁명 담론이 가시적으로 증가하는 경향이 보인다. 그리고 왕족 가운데에서 새로운 왕을 세우는 것보다는, 역성혁명을 정당화하는 쪽이 훨씬 많은 문화적 자원을 필요로 한다. 그와 같은 조건 하에서 진인의 출생과 봉기에 대한 신화적인 진술들이 필요해진다.

이 시기 이후 국가의 멸망과 새로운 왕조에 대한 예언이 정교화하고 양적으로도 늘어나게 되는 데에는 일련의 역사적 조건들이 작용했을 것으로 보인다. 여기에는 불과 한 세대 전에 일어난 일본과의 전쟁만이 아니라, 실제로 ‘국왕이 바뀐’ 인조반정, 반란군이 일시적이거나 도성을 차지했던 이괄의 난, 그리고 현재진행 중이었던 청과의 전쟁이 포함되어야 할 것이다. 1627년의 정묘전쟁 이후 주요 격전지였던 많은 관서 및 해서 지역민들은 본래의 근거지를 잃고 유민이 되었다. 이충경(李忠慶) 사건(1629)은 이들 유민들을 포섭한 명화적(明火賊) 집단에 의한 변란이었다.

충의위(忠義衛) 이충경은 별무사(別武士)나 포수(砲手) 자리를 알선해 주겠

24) 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 88-89.

다거나, 면천(免賤)을 시켜주겠다는 등의 말로 단기간에 20여 명의 일행을 모았다. 이들은 안변의 산골짜기에 본거지를 마련하고, 이곳에서 최영(崔瑩), 남이(南怡), 송대(宋大)의 세 장군에게 제사를 지냈다. 그리고는 철편곤(鐵鞭棍), 환도, 몽둥이, 나무사다리 등의 무기를 준비하여 경성 방향으로 향하던 중에 체포되어 역모 혐의로 조사를 받았다. 이 과정에서 이들이 작성한 문서들이 압수되었다. 여기에는 『개국대전(開國大典)』이라는 제목이 붙은 일종의 사회개혁안을 포함하여, 가담자들에게 정승, 판서 등의 관직을 부여한 문서, 군령(軍令) 형태의 문서 등이 포함되어 있었다. 또한 이충경은 자신들의 안변 본거지 기둥에 새로운 왕조의 등장을 암시하는 축문(祝文)을 붙여놓기도 하였다.<sup>25)</sup>

정한(鄭澣) 사건(1631)은 실제의 무력 봉기로는 이어지지 않았으나 그 규모나 추후의 영향력에 있어서 17세기 전반의 변란 가운데에서도 독보적이었다. 이 사건의 참여자들은 충청도, 경상도, 전라도 등지에 널리 분포해 있었으며, 계층도 유생들로부터 술사, 환속한 승려에 이르기까지 다양했다.<sup>26)</sup> 이들은 합천의 정한(鄭澣)을 추대하여 계룡산에 도읍을 정하고 새로운 나라를 세우려 하였다. 이 변란은 앞서 다른 다른 사건들과도 직간접적으로 연계되어 있었다. 정한은 유효립 사건 당시에도 참여하였고, 이들이 모색한 ‘진인’ 후보자 중의 하나는 송광유 사건에서 언급되었던 “허의의 아들”이었다. 또한 다양한 도참설이 동원되는 한편으로, 풍수, 천문, 관상 등에 능한 술사들이 이들 술수를 적극적으로 활용하며 반란의 선동과 조직을 하였음이 확인된다.<sup>27)</sup>

이상에서 다룬 비교적 대규모의 사건들 이외에도, 청과의 두 차례 전쟁이 이어지는 동안 크고 작은 고변 사건은 끊이지 않았다. 특히 1632년에는 맹인 이후성(李後晟)이 자신의 단골인 동지중추부사(同知中樞府事) 유응형(柳應涇)을 고발하였다. 유응형이 반란의 성패에 대해 점을 쳐 달라고 요청하였다는 것이다.<sup>28)</sup> 또 1633년에는 임석간(林碩幹) 등이 역모를 계획하다가 처벌받았다.<sup>29)</sup> 이 두 사건에서 공통적으로 나타나는 것은 술사들을 통해 국가의 운수

25) 『逆賊李忠慶文書』(『推鞠』[4:477-613])

26) 김우철의 분석에 의하면 이들은 서로 다른 배경, 지향, 중심인물을 가진 네 개의 그룹으로 나눌 수 있다. 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 30-33.

27) 이 사건 관련 문서는 중간 중간이 누락되어 있다. 빠져 있는 심문 기록 일부는 실록 등을 통해 확인 가능하다. 『鄭澣獄事文書』 3, 4, 7, 8(『推鞠』[4:695-974]), 10, 11(『推鞠』[5:1-140]); 『仁祖實錄』 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일).

28) 『壬申 推案及鞫案』(『推鞠』[5:141-274])

29) 『逆賊林碩幹等推案』(『推鞠』[5:276-432])

와 거사 예정 지역의 풍수, 국왕 및 왕족들의 사주를 보며 반란을 모의하는 현상이다. 이는 대부분의 변란 사건에서 술사들이 맡은 핵심적인 역할이었다. 정한 사건 당시에 체포된 술사 성지도(成至道)의 경우가 대표적인데, 그는 이괄의 난과 정한 사건 모두에서 천문과 국왕의 사주를 보며 국가의 미래를 점쳤다.

이 시기에 빈번하게 일어난 변란들에서는 국가의 운수가 얼마 남지 않았다는 인식, 그리고 이씨 왕가를 대신할 진인의 출현에 대한 전망이 현저하게 드러난다. 1637년의 패전 이후에 이런 세계 인식은 더욱 현실성을 갖게 되었다. 이런 상황에서 일어난 또 하나의 전국적인 반란 계획이 안익신(安益信) 사건(1646)이었다. 이 변란의 참여자들은 임경업(林慶業)이 와서 자신들의 대장이 될 것이며, 천제(天祭)를 지낸 후 군사를 일으켜 전주와 경성을 공략할 것이라는 계획을 세웠다.<sup>30)</sup> 이 사건에서는 임경업 이외에도 최영(崔瑩)의 후예인 지리산의 최씨 장군과 경상도의 정씨 장군이 언급되었다.<sup>31)</sup> 그리고 이들 가운데 누구를 가리킨 것인지는 분명하지 않지만, “하늘에 응한 진인(應天真人)”이 나왔다는 주장 또한 제기되었다.<sup>32)</sup>

이상에서 개괄한 17세기 중반까지의 변란에서는 전쟁이나 반정과 같은 역사적 상황 속에서 국가 또는 왕조의 영속성에 대한 믿음이 흐려져 있었음이 드러난다. 이런 조건 하에서 문화 내에 상존하던 종교적 자원들이 반체제적인 지향에 따라 결합하였고, 이는 실제의 반란 과정이나 상상된 모반 계획 속에서 표현되었다. 결과적으로 무고(誣告)로 밝혀진 사건들에서도 고발자들은 반역자들과 유사한 문화적 재료를 이용해 가상의 반란 담론을 구성하고 있었다. 그 형태는 다양했지만 일반적인 경향 또한 보인다.

특히 주목되는 것은 진인(真人), 이인(異人), 성인(聖人), 장수(將帥) 등으로 지칭되는 메시아적 인물이 활발하게 등장하고 있다는 점이다. 그러나 후대에 정형화되는 “정씨 진인”은 아직 두드러지지 않는다. “정씨”가 추대 대상으로, 혹은 변란에서 중요한 역할을 하는 술사나 장수로 빈번하게 등장하는 것은 분

30) 실제의 임경업은 당시 북경에 투옥되어 있다가 이 사건 이후에 조선으로 송환되었다.

31) 김우철은 이충경 사건, 정한 사건, 안익신 사건에서 모두 최영이 언급되었다는 점에서 이 시기 최영이 그 반왕조적 이미지 때문에 모반에 적극적으로 이용되고 있었음을 지적하고 있다. 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 95.

32) 『逆賊益信等推案』(『推鞫』 [6:83-542])

명하다. 그러나 이 시기에 정씨는 어디까지나 최씨, 허씨, 용왕의 아들, 천녀의 아들, 또는 실존하는 왕족 등 여러 대안들 가운데 하나였을 뿐이었다.

국가의 미래에 대한 참언(讖言)이나 참기(讖記)는 이 시기에도 널리 활용되고 있었다. 그 가운데에는 좀 더 후대의 기록에 등장하는 것과 형식이나 내용 측면에서 유사한 예언도 적지 않게 포함되어 있다. 그러나 18세기 이후에 본격적으로 등장하는 '제목이 있는' 도참비기들은 아직 두드러지지 않는다. 이런 점에서 이 시기의 도참은 완성된 체제를 갖춘 책의 형태가 아니라 주로 구전으로 전승되는 단편이었을 가능성이 높다. 한편 풍수나 천문, 관상, 사주 등을 통해 국가의 운명을 점치는 실천이 활발하게 나타나는데, 이 역할을 담당하는 것은 맹인 점술가나 유랑하는 술객들이었다. 이들은 사건 참여자들을 극도의 불확실성에 지배되는 정치행위인 반란에 동원하는 데 있어 필수적이었다.

마지막으로 지적할 점은 변란 과정에 장군제, 천제 등의 제사가 실행된 사례가 있다는 것이다. 이것은 반란의 성공 여부가 도참이나 술수를 통해 파악할 수 있는 운명론적인 요인들만이 아니라, 의례의 대상이 되는 초월적 존재의 의지와도 관여된다는 의식을 보여준다.

## 나. 대기근 이후의 변란들

변란이 대단히 빈번하게 일어났던 17세기 초반과는 달리, 효종대와 현종대에는 눈에 띄는 반란 모의가 그다지 등장하지 않는다. 여기에는 두 차례의 전쟁으로 인한 사회체제의 혼란이 상당 부분 복구되었다는 점, 반정으로 즉위하여 정통성이 문제되었던 인조와는 달리 비교적 안정적인 왕위 승계가 이어졌다는 점 등이 작용하였을 것이다. 그러나 숙종대인 1680년대에 이르면 다시 다양한 형태의 변란들이 기록에 등장하게 된다.

이 시기의 변란들의 종교적 양상에 영향을 미친 조건에는 기후환경적인 것과 국제정치적인 것이 있었다. 기후환경적인 것이란 이 시기에 집중적으로 발생한 참혹한 대기근(大饑饉)이다. 특히 1670-1671 사이의 경신대기근(庚申大饑饉)은 당시 조선 인구의 10분의 1이 사망할 정도로 궤멸적인 타격을 주었다.<sup>33)</sup> 국왕의 정통성에 대한 의심이 국가의 멸망에 대한 종말론적 전망으로

33) 이 수치는 연구자들에 따라 다소의 이견이 있지만, 여기에서는 『현종실록』과 『증

이어진다면, 대규모의 자연재해는 세계 그 자체의 붕괴 가능성을 상상하게 한다.

또한 17세기 동아시아의 세계질서는 명의 멸망과 청의 부상으로 크게 요동치고 있었다. 명에 대한 의리와 청에 대한 복수를 명분으로 제기된 북벌론은 비록 실행 가능성은 그다지 높지 않았으나, 적어도 이념적으로는 폭넓게 받아들여지고 있었다. 중국 대부분의 지역에 대한 청의 지배가 확립된 이후에도 남명(南明) 정권은 상당 기간 존속해 있었고, 오삼계(吳三桂)가 주도한 삼변의 난과 같은 반청 운동도 이어졌다. 특히 조선은 대만 지역에 성립된 정씨 왕조의 동향에 각별한 관심을 기울였다. 명말의 해상세력 정지룡(鄭芝龍)의 아들로 반청복명 운동에도 가담한 정성공(鄭成功)은 1661년 대만의 네덜란드 세력을 축출하고 동녕국(東寧國)을 세운다. 2대째인 정경(鄭經) 때에는 정경의 군대가 조선과 협력하여 청을 공격할 것, 혹은 청에 협력하는 조선을 공격할 것이라는 풍문이 퍼지기도 했다. 뿐만 아니라 정경이 사실은 조선 사람이라는 소문이나, 국내의 반란 세력이 정경과 내통하고 있다는 주장도 있었다.<sup>34)</sup>

어디까지나 우연의 일치였지만, 앞서 살펴본 바와 같이 조선에는 이씨 왕조를 정씨 왕조가 대체할 것이라는 예언이 이미 존재했다. 그런데 이 시기를 기점으로 정씨 진인설에는 두 가지 중대한 변화가 생긴다. 첫째, 다른 많은 메시아적 인물들 가운데 하나였던 정씨 진인에 대한 전승이 이후 독보적인 지위를 차지하게 된다. 둘째, 진인이 ‘해도’ 즉 ‘바다의 섬’에 머무르고 있으며, 배를 타고 와서 조선을 멸망시킬 것이라는 이른바 ‘해도진인설(海島眞人說)’이 등장한다.

그렇다면 이와 같은 정씨 진인설의 변화에 정경과 대만 정씨 왕조에 대한 인식이 영향을 미친 것인가? 이 문제를 해명할 수 있는 자료들에 대해서는 이 논문의 V장에서 상세히 다루겠지만, 여기에서는 그 가운데 대표적인 두 사례

---

보문헌비고』에 기재된 호구변동에 호구 누락자의 가중치를 고려해 당시 사망자 수를 140만 명 내외로 추산한 김성우의 견해를 따랐다. 김성우, “17세기의 위기와 속종대 사회상”, 《역사와 현실》 25 (1997), 30-31.

34) 정석중, 『朝鮮後期社會變動研究』, 40-42; 松本眞輔, “韓國の予言書『鄭鑑錄』と東アジアを駆けめぐる鄭經の朝鮮半島侵攻説”, 《アジア遊学》 161 (2013); 정응수, “조선 후기의 해상진인과 정경(鄭經) 부자”, 《일본문화학보》 58 (2013), 366-367. 조선측 자료에서 확인되는 정경의 공격설과 관련된 소문들은 다음을 참조. 정응수, “정성공(鄭成功) 일가에 대한 조선정부의 인식 변화: 『조선왕조실록』을 중심으로”, 《일어일문학》 55 (2012), 447-450; 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 217-226.

를 언급해 두겠다. 1679년에 이유정(李有溍)은 강화도의 승병을 동원해 궁궐에 불을 지르고 반정을 일으키려 했다는 혐의로 처형되었다. 그는 중국으로 건너가 명 황실을 복원하고 정경과 함께 조선으로 돌아올 것이라 주장한 것으로 알려졌다.<sup>35)</sup> 노계신(盧繼信) 사건(1682)은 순천의 유배객인 노계신이 같은 지역에 유배되어 있던 오시항(吳始恒)이 역모를 꾀했다고 거짓으로 고발한 사건이다. 노계신은 오시항이 몰래 배를 타고 “정경의 나라(鄭經之國)”에 나라에 들어갈 것이고, 정씨가 조선을 차지할 것이라 했다고 주장하였다.<sup>36)</sup> 여기에서는 대만의 정씨 왕조에 대한 소문과 정씨 진인설이 관련되어 다루어지고 있었음을 확인할 수 있다.

같은 해(1682)에는 허새(許璽)가 나라의 운수가 이미 다했으며, 국가의 멸망을 암시하는 재이(災異)가 발생하고 있다며 반란을 선동한 혐의로 고발되어 처형되었다. 그런데 이 사건에서도 정경이 배를 보내면 그에 호응하여 봉기하는 계획이 언급되었다.<sup>37)</sup> 노계신 사건과 허새 사건은 모두 실제의 반란 계획이라기보다는 당쟁이라는 정치적 환경 하에서 가상의 반란이 구성되는 방식을 보여준다. 그런데 두 경우에서 모두 실재하는 바다 건너의 세력인 정씨 왕조의 존재가 중요한 소재로 사용되고 있었다는 점에 주목할 필요가 있다.<sup>38)</sup> 만약 이씨 왕조를 멸망시킬 세력이 실존한다면, 그들은 ‘바다를 건너’ 도래할 것이라는 사유가 이 시기에 확산되었을 개연성은 대단히 높다.

대만의 정씨 왕조를 직접 언급하지 않는 사례들에서도 정씨가 조선을 차지할 것이라는 주장은 지속적으로 제기되었다. 1687년, 제주의 유배객 양우철(梁禹轍)은 제주의 시조가 태어났다고 전해지는 삼성혈(三姓穴)에서 흉서(兪書) 한 장을 발견했다고 관아에 신고하였다. 흉서에는 제주목의 관리 김응길(金應吉)의 명의로 삼성혈의 신령에게 바치는 글이 적혀 있었는데, 제주목사와 조선의 왕을 죽일 수 있도록 도와달라는 내용이었다. 구체적으로는 참서(讖書)에 나와 있는 ‘정씨’를 찾아내 함께 청으로 가서 조선을 멸망시킬 군사를 일으키게 하겠다는 계획이었다.<sup>39)</sup>

35) 『肅宗實錄』 숙종 5년(1679) 4월 庚寅(26일); 4월 辛卯(27일); 5월 乙未(2일).

36) 『盧繼信推案』 壬戌(1682년) 8월 17일 盧繼信上變書. (『推鞫』 [9:500])

37) 『逆璽瑛推案』 (『推鞫』 [9:615-918])

38) 단, 실제의 정경은 1681에 이미 사망한 상태였고 그의 사후 정씨 왕조는 내외의 혼란을 겪다가 1683년에 청에 의해 멸망당한다. 그러나 조선에 그와 같은 상황이 알려진 것은 1684년 이후의 일이었다.



1688의 여환(呂還) 사건은 17세기의 변란 가운데에서도 가장 많은 주목을 받아 왔으며, 이른 시기부터 연구가 진행된 사례다.<sup>40)</sup> 이 사건의 핵심 인물들은 승려, 무당, 술사 등이었으며, 이들은 치병(治病)과 축귀(逐鬼)의 술법으로 경기와 해서 지역의 민중을 선동하여 단기간에 많은 추종자를 얻는 데 성공하였다. 이들은 대단히 다채롭고 신화적 성격이 명백한 종말론을 가지고 있었다. 현재의 세계는 “석가의 시대(釋迦代)”인데, 이 시대는 끝날 것이며 곧 “미륵의 시대(彌勒代)”가 도래할 것이다. 시대가 전환될 때에는 거대한 재앙, 구체적으로는 대홍수가 일어날 것인데, 그들은 바로 이 때에 맞추어 폐허가 된 한양 도성을 차지하기 위해 무장을 갖추고 준비를 해야 한다고 가르쳤다. 뿐만 아니라 큰 비가 내릴 것으로 예견된 날에 맞추어 실제로 소규모 인원이 도성에 진입해 상황을 살피기도 하였다.<sup>41)</sup>

이 사건은 조선후기의 변란 가운데 세계의 변혁을 가져오는 초월적 존재로서의 ‘미륵’이 언급된 대표적인 사례라는 점에 의의가 있다. 그러나 이와 같은 ‘천년왕국론적인’ 미륵신앙이 좀 더 표준적인 경전 전통이나 일상적인 민속신앙의 미륵신앙과 어떻게, 얼마나 다른 방식으로 구성되어 있는지를 세부적으로 분석할 필요가 있다. 그리고 정치적인 변동만이 아닌 큰 비와 대홍수로 인한 국가의 종말을 상상했다는 점은 기근과 재난이 빈번했던 당시의 기후환경과의 관계 속에서 고려해야 할 것이다. 또한 다수의 무당들이 조직적, 주도적으로 참여하고 있다는 점에도 주목할 만하다.

박업귀(朴業貴) 사건(1688)에서는 종부시노(宗簿寺奴) 박업귀가 자신에게 귀한 관상이 있다고 주장하면서 무리를 모아 도성을 공격하려다 적발되었다.<sup>42)</sup> 앞서 길운절 사건 등에서도 확인할 수 있듯이, 관상은 반란 주모자나 추대 대

39) 『梁禹輟推案』(『推鞠』[10:1-57]) 그러나 추국청에서는 이 문서를 양우철 스스로가 조작하였을 것으로 추정하였는데, 양우철의 집에서 그 글의 내용과 상당 부분이 일치하는 『비기대총(秘記大摠)』이라는 책자를 발견하였기 때문이었다. 양우철은 자신이 흥서를 조작하지 않았으며, 참서에 나오는 이야기도 누구나 알고 있는 내용이라며 부인하다가 물고되었다.

40) 특히 이 사건의 종교적 측면에 대한 연구들은 다음을 참조. 정석종, 『조선후기 사회변동연구』, 44-78; 김일권, 『우리 역사의 하늘과 별자리』(고즈윈, 2008), 433-441; 한승훈, “미륵·용·성인: 조선후기 종교적 반란 사례 연구”, 《역사민속학》 33 (2010); 김탁, 『조선의 예언 사상』 上, 234-252.

41) 『逆賊呂還等推案』(『推鞠』[10:113-306]); 최종성 외 역주, 『국역 역적여환등추안: 중, 풍수가, 무당이 주목한 반란의 심문기록』

42) 『朴業貴推案』(『推鞠』[10:391-438])

상인 왕족을 신성화하기 위해 상투적으로 사용되는 수단이었다. 이 사건에서 독특한 것은 노비 신분인 박업귀가 여타의 명분이나 세력기반이 없는 상태로 오직 관상만을 내세워서 반란을 계획했다는 사실이다.

1690년에는 홍충선(洪忠先)이라는 인물이 신원이 밝혀지지 않은 누군가에게 전달받은 익명의 문서를 우의정 김덕원(金德遠)의 집에 넣었다가 체포당했다. 그 문서에는 왕과 왕자의 팔자가 흉하며, 나라의 운이 얼마 남지 않았다는 내용이 담겨 있었다. 또한 충청도의 승군 570명을 이미 모여 있으며, 재상과 지방의 수령들도 가담하여 택일(擇日)한 날에 봉기할 것이라는 계획도 있었다.<sup>43)</sup> 이는 근거 없는 내용으로 밝혀졌으며, 정황상 문서에 언급된 인물들을 모함하려는 의도로 추정되었을 뿐 사건의 전말은 밝혀지지 않았다. 그러나 왕의 사주(四柱)를 풀어 보거나 반란의 길일(吉日)을 고르는 등의 행위는 이 시기의 다른 변란들에서도 흔하게 발견되는 현상이다.

1691년에는 차충걸(車忠傑), 조이달(曹以達), 애진(愛珍) 등이 한양이 곧 망하고 전읍(奠邑), 즉 정씨가 등장할 것이라는 예언을 퍼트리다가 난언(亂言)죄로 처형당했다. 이들은 수양산(首陽山)에 정필석(鄭弼碩)이라는 이름의 생불(生佛)이 있으며, 그가 “나라를 얻을 인물”이라고 믿었다. 그들은 이에 그치지 않고 정씨 아이를 찾아다니는 한편, 그를 위해 하늘에 제사를 올리기도 하였다.<sup>44)</sup> 정씨 아이에 대한 차충걸 등의 믿음은 비범한 출생을 한 아기가 부모에 의해 유기된 후 영웅이 되어 돌아온다는 영웅신화의 전형적인 패턴과 일치한다는 점에서 주목된다. 이는 조선후기 진인출현설에서 종종 발견되는 특징이기도 하다.

갑술환국(甲戌換局) 와중에 발생한 함이완(咸以完) 고변 사건(1694)에서는 정씨 진인이 바다의 섬에서 육지로 도래할 것이라는 해도진인설(海島真人說), 또는 해상진인설(海上真人說)이 구체적인 형태로 언급되었다. 환국 직전에 술사 임대(任奎)는 천문을 보며 서인들이 다시 집권할 것이라고 예언하였다. 그

43) 『洪忠先推案』(『推鞠』[21:249-334]) 영인본은 이 사건을 영조 경오년(1750)에 일어난 것으로 보아 영조대 사건들과 함께 편집해 두었으나 이는 오류다.

44) 『車忠傑推案』(『推鞠』[10:811-905]) 최종성 외 역주, 『국역 차충걸추안』; 최종성, “숨은 천제: 조선후기 산간제천 자료를 중심으로”, 《종교연구》 53 (2008), 75-76; “생불과 무당: 무당의 생불신앙과 의례화”, 《종교연구》 68 (2012), 204-208; “무당에게 제사 받은 생불”, 《역사민속학》 40 (2012), 31; “어둠 속의 무속: 저주와 반역”, 《한국무속학》 27 (2013), 28-30; 최선희, “조선후기 속종대 황해도 지역의 “생불(生佛)” 사건”, 《역사학연구》 50 (2013), 142-145.

리고 바다 위에 정씨 진인이 머무르고 있다는 사실을 망기(望氣)를 통해 알아내고, 그 진인을 맞이하기 위한 자금을 모금하기도 하였다.<sup>45)</sup> 이 사건에서는 “바다를 건너오는 정씨”에 대한 예언이 등장하지만, 앞서의 몇몇 사건들에서와는 달리 대만의 정씨 왕조와 같은 기존에 알려진 정치 세력을 전제하지는 않고 있다. 이 새로운 유형의 진인출현설 또한 이후의 변란들에서도 반복되는 하나의 전형을 이룬다.

1697년에는 이영창(李榮昌)이 진인의 출현과 승려들의 봉기에 대한 소문을 유포하며 동조자를 모집하다가 고발되었다. 그는 자신의 스승인 중국인 승려 운부(雲浮)가 조선의 승려들과 함께 거사해 정씨, 최씨 두 진인을 각각 조선과 중국의 왕으로 세우려 한다고 주장하였다. 두 명의 진인은 각각 정몽주와 최영의 후손으로 알려졌으며, 특히 이미 운부가 함경도의 주비(朱斐)를 통해 얻었다는 정씨 진인에 대한 신이한 출생담도 퍼져 있었다.<sup>46)</sup>

모의 단계에서 발각된 반란 계획이었으며, 따라서 그 실체도 확인하기 곤란하지만 이 사건에는 이전의 변란들과 구분되는 중요한 특징들이 있다. 무엇보다 반란의 대상에 조선만이 아니라 청 치하의 중국까지 포함시켰다는 점이 눈에 띈다. 이에 대해서는 효종대 이래 제기되어 온 북벌론과의 관련을 고려해 볼 수 있다. 이 시기에 이르러 북벌론은 이념적 차원에서 의미가 있었을 뿐 조정에서의 실질적 논의는 거의 이루어지지 않고 있었다.<sup>47)</sup> 그러나 중앙정치의 공식적인 영역을 벗어난 공간에서 북벌론은 놀랍게도 반란의 명분으로 사용되고 있는데, 유사한 사례는 이후에도 지속적으로 나타났다.

특히 1711년에 연은문(延恩門)에 천조대원수(天祖大元帥)라는 명의로 붙은 익명의 괘서(掛書)는 청에 굴복한 조선을 비판하며 북벌을 촉구하는 글이었다. 이 괘서에는 청 중심의 동아시아 세계체제에 대한 다소 현실 감각이 없지만 상상력이 풍부한 전망이 담겨 있었다. 여기에는 호(胡)의 운명은 백 년을 넘을

45) 『咸以完金寅等推案』天, 人 (『推鞫』 [11:183-592]) 한국 이후 술사 임대 등이 해도진인설을 유포했다고 주장한 강만태(康晩泰)는 자신의 진술을 번복하고 무고죄로 처형당한다. 그러나 정석중, 김탁 등은 강만태의 진술은 사실이었으며, 한국에 성공한 서인들이 정씨 진인설과 같은 반왕조적 예언과 연루되는 것을 두려워하여 강만태를 숙청한 것이라고 해석하였다. 정석중, 『조선후기 사회변동연구』 126-128; 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 271-272.

46) 『李榮昌等推案』(『推鞫』 [11:723-916]); 『洪箕疇等推案』『推鞫』 [12:1-114].

47) 17세기 후반 이후 북벌론의 전개에 관해서는 허태용, “17,18세기 북벌론(北伐論)의 추이와 북학론(北學論)의 대두”, 《대동문화연구》 69 (2010) 참조.

수 없다는 당시에 널리 퍼진 도참, 하늘의 별과 황하에 상서로운 징조가 나타났다는 주장, 진인(眞人)이 이미 등장하여 중국을 되찾을 준비가 되었다는 선언 등이 담겨 있었다.<sup>48)</sup>

1712년에는 양주(楊州)의 이운(李櫟)이 같은 고을의 백상복(白尙福)과 백상록(白尙祿)을 난언(亂言) 혐의로 고발하였다. 백상복은 적제(赤帝), 백상록이 백제(白帝)를 자처했으며, 자신의 집을 대궐, 자신의 옷을 곤룡포, 자신들의 집안을 용의 종자(龍種)이라 주장했다는 것이다. 이는 결과적으로 원한 관계에 의한 거짓 고변으로 밝혀졌으나, 왕조의 운수가 얼마 남지 않았다는 주장이나 새로운 국가가 건립되기 전에 삼한(三韓)의 분열이 일어날 것이라는 등의 예언이 언급되었다는 점은 흥미롭다. 또한 이운은 백씨 형제가 장삿길의 안정을 빌며 기도한 것을 두고 축신천제(祝神天祭)하며 반란의 성공을 빌었다고 해석하기도 하였다.<sup>49)</sup> 지금까지 살펴본 사례에서와 같이 예언이나 의례와 같은 요소들은 실제의 역모에서도 흔히 나타난다. 즉, 조작된 가상의 반란모의 역시 실제의 반란계획과 공유되는 구조를 가지고 있는 것이다.

1718년에는 강원도 금성(金城)의 신의선(申義先)이 추종자인 윤풍립(尹風立) 등과 함께 지역민을 선동하고 관아에서 소요를 일으켰다. 신의선은 접신(接神)을 하는 사람으로 스스로 성인(聖人)이라 하면서 부수(符水)로 사람들을 치료하였다. 또한 곧 전염병이 퍼져 온 나라 사람들이 다 죽을 것이니 자신과 함께 횡성(橫城)을 거쳐 북도(北道)로 가야 살 수 있다는 소문을 퍼트렸다. 사람들이 농사를 폐하고 그를 따르는 것을 본 금성의 현령 조하기(曹夏奇)가 신의선의 늙은 숙모를 체포하자, 신의선은 추종자들을 이끌고는 말을 타고 칼을 차고 주문을 외우며 옥문(獄門)을 부수기도 했다.<sup>50)</sup>

김승석(金承錫), 최수만(崔壽萬) 사건(1722)에서는 “부처에게 기도를 하고 하늘에 제사를 지내(祈佛祭天)” 군사를 모으려는 계획이 언급되었다. 그렇게 해서 모은 군사 천 명으로 거사를 일으켜 “백성에게 해를 끼치는 자들”이나 “잘못된 판결을 내리는 자들”을 처단하겠다는 것이었다. 이 사건은 관련자들

48) 『肅宗實錄』 권50, 숙종 37년(1711) 4월 戊子(30일).

49) 『罪人李櫟推案』(『推鞫』 [13:183-241]).

50) 신의선 사건에 관련된 자료들은 다음에 산재해 있다. 『承政院日記』 510책, 강희 57년(1718) 윤 8월 20일; 513책, 강희 58년(1719) 2월 14일; 515책 (탈초본 27책) 강희 58년(1719) 4월 2일; 『肅宗實錄』 권62, 숙종 44년(1718) 윤8월 병진(11일); 권64, 숙종 45년(1719) 11월 신묘(23일.)

끼리 서로를 고발하는 등 다소 혼란스러운 상태로 종결되었다. 다만 한 가지 분명한 것은 당시 광양 현감 이선(李選)이 자식을 얻기 위해 설행했던 의례가 이들이 말하는 “반란을 위해 군사를 모으는” 의례의 모델이 되었다는 것이다.<sup>51)</sup>

주로 숙종대에 해당하는 16세기 말-17세기 초의 변란들에서 나타나는 경향은 변란 관련자의 계층적인 다양성이 확대되었다는 것이다. 이런 특징은 모의 단계의 반란이나 무고 사건에서 더욱 분명하다. 여기에는 거듭되는 환국(換局) 상황에서 정치적인 목적을 위해 고변(告變) 사건을 일으킨 양반 관료들로부터, 이전에는 역모의 주체로 그다지 부각되지 않았던 승려, 무당, 노비 등이 포함된다. 한편 상징적인 차원에서 세계의 변혁에 대한 상상은 훨씬 대규모화, 급진화하는 양상을 띠기 시작한다. 단순히 이씨 왕조가 다른 성씨로 교체될 것이라는 서사만이 아니라, 큰 비로 모든 나라가 쓸려갈 것이라거나, 조선만이 아니라 청에서도 역성혁명을 일으킬 것이라는 등의 주장이 그 예이다. 물론 여기에는 당대의 극심한 자연재해와 정치적인 격변에 대한 인식이 직간접적으로 영향을 미쳤을 것으로 보인다.

## 다. 도참비기의 시대

지금까지 다룬 숙종대 이전의 변란들은 대개가 거짓 고변을 포함한 가상의 반란 계획이거나, 의례의 시행과 같은 다소 모호한 종말론적 환상의 발현이었다. 그러나 주로 영조, 정조대에 해당하는 18세기에는 이전 시대와는 다소 이질적인 경향이 나타났다. 변란 과정에서 출현하는 담론이나 실천에서는 여전히 주술적인 에토스가 유지되고 있었으나, 그것은 보다 구체적이고 실질적인 반란 계획과 관련되어 등장하는 경우가 잦아졌다. 숙종대 이전의 변란에서도 간헐적으로 언급되던 도참비기 또한 『정감록』, 『도선비기』, 『남사고비결』 등의 정형화된 몇몇 서책들로 정리가 된다.

이런 조건 속에서 18세기의 변란 참여자들은 의도적으로 민심의 이반과 혼란을 선동하는 괘서(掛書)를 공공장소에 게시하곤 하였다.<sup>52)</sup> 특정 권력자나

51) 『罪人金承錫崔壽萬推案』(『推鞫』 [13:617-658])

52) 고성훈은 숙종년간까지는 주로 정치집단에서 탈락한 인물들이 괘서를 작성하였으

국가체제를 공격하는 내용이 담긴 과서는 흔히 당대의 유언비어나 도참의 언 어 등으로 이루어져 있었다. 특히 영조 즉위의 정당성에 문제를 제기하는 세력들이 일으킨 이인좌(李麟佐)의 난(1728)을 앞둔 시기 전주, 남원, 한양의 서 소문 등에서는 잇따라 과서 사건이 벌어졌다.<sup>53)</sup>

무신란(戊申亂)으로도 불리는 이인좌의 난은 전국적으로 벌어진 조선 후기 최대 규모의 반란이었고, 그 성격 또한 대단히 복합적이었다. 반란을 주도한 것은 소론 강경파였으나, 실제로는 다양한 계층의 저항세력들이 참여하고 있었다. 송하(宋賀)로 대표되는 술사들은 관상, 육임점(六壬占) 등의 수단으로 반란의 성패를 점치거나 관련자들을 포섭하였다. 또한 정팔룡(鄭八龍), 정도령(鄭都令) 등으로 불리는 변산(邊山)의 장수가 반란군을 지휘할 것이라는 소문 역시 널리 퍼져 있었다.<sup>54)</sup> 또한 반란군이 관군에 의해 격퇴당한 지역인 “안성과 죽산 사이(安竹之間)”는 이후 도참비기의 목시적 종말론에 있어 핵심적인 소재 가운데 하나가 되었다.

이인좌의 난은 초기에 진압되었지만, 그 문화적 여파는 영조대 내내 이어졌다. 1733년에 남원에서 비슷한 시기에 일어난 세 차례의 흥서(兪書) 사건도 이인좌의 난을 모델로 하고 있었다. 이 해 5월에는 남원의 만복사(萬福寺)에 있는 미륵불의 귀에 영남의 원수(元帥) 정씨의 명의로 된 과서가 걸렸다.<sup>55)</sup> 같은 해(1733) 7월에도 남원의 김원팔(金元八) 등이 무신년 당시의 과서를 베껴 게시한 혐의로 체포되었다. 이 사건에 대한 조사 과정에서 국가의 미래를 예언한, 남사고(南師古)의 이름이 붙은 비결서가 유통되고 있었으며, 김원팔 스스로가 『요람(要覽)』이라는 제목의 비결서를 조작하기도 했다는 사실이 밝혀졌다. 이어서 같은 해(1733) 8월에는 곽처웅(郭處雄)이 불운한 제문(祭文)을 썼다는 혐의로 적발되었다. 그것은 계룡산에 반란의 성공을 서약하는 내용으로 이해되었다.<sup>56)</sup>

---

나, 영조대 이후에는 체제저항적인 민간의 인물들이 주도하는 경우가 많았음을 지적하고 있다. 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 24.

53) 『承政院日記』 652책, 영조 3년(1727) 12월 16일; 12월 21일; 654책 영조4년(1728) 1월 17일. 이 과서들 전체의 내용을 직접 전달하는 문헌자료는 확인되지 않는다. 그러나 간접적인 기록과 후대의 언급을 통해서 이 과서가 경종 독살설 등 영조를 비난하는 내용 및 “자미진주(紫薇眞主)” 등 신화적 표현을 포함하고 있었음을 짐작할 수 있다. 『英祖實錄』 권35, 영조 9년(1733) 7월 戊申(29일).

54) 『戊申逆獄推案』 1-10 (『推鞫』 [14:399-794], [15:1-995] [16:1-640])

55) 『癸丑 推案及鞫案』 (『推鞫』 [19:305-454])

1748년의 이지서(李之曙) 사건 또한 이인좌의 난과 관련이 있었다. 이지서 등은 『도선비기(道諺秘記)』 등의 도참서를 근거로 청주(淸州)와 문의(文義)에 국가의 멸망과 임박한 재앙에 대한 과서를 걸었다. 여기에는 반란 이후 행방이 불분명한 황진기(黃鎭紀) 등 “무신년의 여당(餘黨)”들이 바다를 건너가 섬에서 세력을 키우고 있으며, 이들이 머지않아 상륙할 것이라는 예언이 담겨 있었다. 이 예언에서는 진인의 출생과 실종에 대한 신화, 조선후기 비결(秘訣)에서 널리 등장하는 수수께끼의 장소인 궁궁(弓弓) 등도 중요하게 다루어졌다.<sup>57)</sup>

1755년에는 나주의 귀양객 윤지(尹志)가 과서를 걸고 무리를 조직하는 등 거사를 준비하다가 심문 중에 물고되었다. 그는 당시에 회자되던 다양한 예언들과 예언서들을 수집하고, 천문을 해석하거나 술사들을 만나며 왕조가 종말을 맞을 기미를 찾으려 하였다. 또한 윤지가 포섭한 인물들은 계단(鷄壇)이라 불리는 결의의식을 하거나 섬으로 들어가 세력을 키워서 도성을 공격할 계획을 세우기도 하였다.<sup>58)</sup> 이어서 심정연(沈鼎衍)은 과거 시험 답안에 국왕을 비난하는 글을 쓰고 윤지의 일족인 윤혜(尹惠) 등과 역모를 계획하였다. 이 사건의 관련자들 또한 비기(秘記)를 믿고, 특정한 시기 남쪽에서 해적이 침입해 나라를 위태롭게 할 것이라 주장하였다.<sup>59)</sup>

이외에도 영조대 변란을 주도한 자들 중의 절대 다수는 이인좌의 난 당시의 연루자들이거나 그 후예들이었다. 그들은 자신들을 몰락시킨 영조와 조선왕조에 대한 강한 적대 의식을 품고 있었다. 이 시기의 변란들에서는 초월적 존재의 개입이나 신비적인 비전에 대한 의식보다는 특정한 시기, 장소로부터 조선왕조의 멸망이 시작될 것이라는 다소 정형화된 예언들이 주로 동원되었다. 그들의 주요한 실천 수단이었던 과서에는 서로 유사한 형식이나 내용을 가진 예언들이 반복적으로 등장하였으며, 이들을 모아 놓은 『도선비기』, 『남사고비

56) 김원팔 사건과 광처옹 사건은 별개였지만, 동시에 추국이 진행되었기 때문에 같은 문서에 기록되었다. 『元八推案』(『推鞠』 [19:455-576])

57) 『罪人之曙推案』(『推鞠』 [21:35-106]); 고성훈, “英祖朝 變亂의 一端: 李之曙 變란을 중심으로”, 《국사관논총》 46 (1993); 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 380-396.

58) 『乙亥 捕盜廳推案』(『推鞠』 [21:387-490]); 『逆賊尹志等推案』(『推鞠』 21:491-612); 이상배, “英祖朝 尹志掛書事件과 政局의 動向”, 《한국사연구》 76 (1992); 배혜숙, “乙亥獄事의 參與階層에 關한 研究”; 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 401-406.

59) 『逆賊沈鼎衍等推案』 2, 3(『推鞠』 [21:613-856])

기』 등의 도참서가 이전 시대에 비해서 활발하게 유통되었음도 확인된다.

오늘날 조선후기 도참비기의 대표격으로 알려진 『정감록(鄭鑑錄)』 역시 1739년에 처음으로 문헌기록에 포착되고 있다.<sup>60)</sup> 이 해에 함경도의 이빈(李濱) 등 다수의 북방 변경 주민이 백두산 아래 백여 개의 마을과 철옹성(鐵擁城)이 있다는 말을 믿고 국경을 넘었다는 이유로 체포당했다. 이빈 등은 자신들이 탐색하는 철옹성이 “별건곤(別乾坤)”과 같은 곳이며, 그 우두머리는 김거사(金居士)로 조선이나 청의 통치를 받지 않는 영역이라고 믿었다.<sup>61)</sup> 그들은 『정감록』, 『역년기(歷年記)』 등의 비기를 믿고 월경을 시도한 것으로 밝혀졌는데, 이 사건은 『정감록』이라는 책이 공식기록에 처음으로 등장한 사례다.<sup>62)</sup>

그러나 이 『정감록』이라는 제목의 책이 반란 모의에 직접적으로 동원되는 사례는 의외로 그다지 많지 않다. 이는 단독으로 언급되기보다는 다른 도참서들과 나란히 등장하며, 1780년대라는 특정 시기에 집중되어 있다. 이들 사건은 대개 정조의 즉근으로 즉위 초기에 세도를 누리다가 1779년에 실각하여 1781년에 사망한 홍국영(洪國榮)의 잔여 세력과 관련되어 있었다.

1782년에 문인방(文仁邦), 이경래(李京來) 등은 홍국영 지지 세력인 송덕상(宋德相)의 제자들을 조직하여 한양 도성을 침공할 계획을 세웠다. 이들은 천문을 해석하고, 『정감록』을 포함한 도참서와 술서(術書)들을 이용하며 조선의 국운이 얼마 남지 않았다고 주장하였다. 문인방과 이경래 등은 자신들이 신병(神兵)을 부리고, 바람을 부르고, 용과 호랑이를 굴복시키고, 구름을 타는 등의 술법을 부릴 수 있다고 선전하였다. 또한 그들은 자신들의 본거지가 소운릉(小雲陵)이라는 섬이라고 주장하는 한편, 전국적인 조직망과 거사를 위한 군

60) 『承政院日記』 890책, 영조 15년(1739) 5월 15일; 6월 9일; 6월 10일. 이 가운데 가장 이른 시기인 5월 15일자 기사에는 이 책의 제목이 “正鑑錄”으로 표기되어 있어, 예언 내용의 일부가 기록되어 있음에도 불구하고 기존의 연구에서는 누락되는 경우가 많았다. 『정감록』의 표기는 “鄭鑑錄” 이외에도 “鄭堪錄”, “鄭勘錄” 등으로 다양한데, 이는 도참비기를 둘러싼 구술문화적 배경을 드러내 준다.

61) 『承政院日記』 890책, 영조 15년(1739) 5월 10일; 5월 15일; 892책, 영조 15년(1739) 6월 9일; 6월 10일; 6월 13일; 『備邊司謄錄』 105책, 영조 15년(1739) 6월 15일; 『承政院日記』 894책, 영조 15년(1739) 7월 17일; 7월 19일; 7월 20일; 『備邊司謄錄』 105책, 영조 15년(1739) 7월 30일; 『英祖實錄』 권50, 영조 15년(1739) 8월 庚辰(6일).

62) 이 사건에 대해서는 최근 김신화에 의한 상세한 연구가 제출되었다. 김신화, “‘정감록’ 기억의 형성과 예언서 출현: 1739년 李濱 사건을 중심으로”, 《한국문화》 84 (2018).



사체계를 구상하기도 하였다.<sup>63)</sup>

1785년에는 이울(李堧), 양형(梁衡), 문양해(文洋海), 홍복영(洪福榮) 등이 하동(河東) 지역에 거점을 마련하고 전국 규모의 반란계획을 세우다가 적발되었다. 여기에는 홍국영의 실각 이후 몰락한 이울, 홍복영 등의 양반만이 아니라 중인, 천민에 이르는 다양한 계층의 인물들이 연루되어 있었다. 특히 문양해를 비롯한 술사들은 자신들 조직의 배후에 곤제(坤帝) 현신(玄神), 수군(水君) 청상(靑尙) 등으로 불리는 초월적 존재, 그리고 지리산의 선인(仙人)과 이인(異人)들이 있다고 주장하였다. 이 사건에서도 『정감록』을 비롯한 도참비기는 국가의 미래를 예언하고 반란의 성패를 판단하기 위한 중요한 근거로 활용되었다. 그 내용은 가까운 장래에 국가가 세 개로 갈라질 것이며 오랜 전쟁 끝에 정씨 진인이 새로운 나라를 세울 것이라는 전망이었다.<sup>64)</sup>

이와 같은 시기에는 진흙(陳滄)이 ‘서천의 김가’와 “을룡(乙龍)”이라는 인물이 반란을 일으킬 것이라는 발언을 하다가 적발되는 일도 있었다. 그는 “왜와 비슷하지만 왜가 아닌(似倭非倭)” 해적들이 곧 상륙할 것이며, 재앙을 피하기 위해서는 산으로 도피하고 무기를 마련해야 한다고 주장하였다.<sup>65)</sup> 두 사건은 관련자들 사이에 접점이 없음에도 불구하고 모두 당시에 유행하던 도참서의 예언을 인용하고 있었다는 점, 여러 명의 반역자가 동시에 봉기할 것이라 주장했다는 점이 공통된다는 데서 유사한 세계관을 공유하고 있었다는 것을 알 수 있다.

같은 해(1785)에 삼수부(三水府)에서 일어난 일련의 사건들 또한 홍국영 일파의 몰락과 간접적인 관련이 있었다. 삼수는 송덕상이 실각 후 머물렀던 곳으로, 그에게 호의적인 토착 세력들은 중앙 정부에 대한 저항의식을 가지고 있었다. 그 핵심에는 삼수 좌수 우덕하(禹德夏)와 유배객인 이문목(李文穆)이

---

63) 『逆賊仁邦京來等推案』(『推鞫』 [24:143-268]); 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 135-155.

64) 이 사건의 심문기록은 『추안급국안』에는 포함되어 있지 않으나, 대부분의 내용이 『정조실록』과 『승정원일기』에 산재해 있다. 『정조실록』 내 관련 기사의 목록은 백승중, 『한국의 예언문화사』, 166-169의 표를 참조할 것. 이 사건에 대한 주요 연구는 다음과 같다. 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 155-172; 배혜숙, “正祖年間 洪福榮獄事 研究”; 백승중, “18세기 후반 평민지식인들의 지하조직: 1785년 3월의 정감록 사건”, 『한국사론』 36 (2002); 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 442-465.

65) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 癸酉(24일), 甲戌(25일), 乙亥(26일), 丁丑(28일).

있었다. 그들은 유망하며 술업(術業) 등으로 생계를 유지하던 거사(居士) 집단과 교류하며, 중앙의 재상들을 살해할 계획을 세우기도 하였다. 또한 사건 조사 과정에서 이용범(李龍範) 등을 중심으로 한 “미륵성인(彌勒聖人)의 제자들”의 존재가 밝혀지기도 하였다. 이들은 정씨 진인의 출현을 믿으며 소를 잡아 “신장(神將)”과 “미륵세계(彌勒世界)”를 맞이하고 위한 제사를 지냈다.<sup>66)</sup>

18세기 후반은 이미 이인좌의 난으로부터 두 세대 가까이 지난 시점이었지만, 당시 반란 지도자들의 후예가 아직 바다의 섬에 살아남아서 세력을 키우고 있다는 믿음은 남아 있었다. 김동익(金東翼) 사건(1787)은 이인좌의 난에 대한 기억과 해도기병설(海島起兵說)이 결합한 반란의 서사가 여전히 힘을 가지고 있었음을 보여주는 사례다. 이 변란의 참여자들은 무석국(無石國)이라는 섬에 정희량의 손자, 이인좌의 아들 등이 이끄는 무리가 있으며, 이들이 곧 육지로 올라와 조선을 멸망시키기 위해 거사할 것이라 주장하였다. 그들은 무석국에 대한 이야기를 신승(神僧)에게서 전해 들었으며 비기(秘記)에 앞으로 일어날 일이 모두 예언되어 있다고 믿었다.<sup>67)</sup>

영조대 이인좌의 난은 조선왕조 시기 양반 엘리트들이 주도한 최후의 대규모 반란이었다. 그리고 영조 재위기간 내내 그 잔여세력은 도참, 점복 등을 통해서 자신들의 좌절감과 복수심을 반란의 형태로 실현할 가능성을 모색하였다. 정조 초기에 탄핵된 홍국영, 송덕상 등의 잔여세력들 또한 다양한 민간의 종교운동들과 결탁하였으며, 때로는 반란을 통한 재기를 노리며 구체적인 계획을 세우기도 했다. 그런 점에서 이 시기 변란에서 나타나는 종교적 구조를 “민중사상” 혹은 “민중종교”라고만 규정하는 것은 다소 부자연스럽다. 오히려 18세기의 변란들에서 두드러지게 나타나는 현상은 엘리트문화와 민중문화 사이의 활발한 교섭과 상호 영향이다. 직접적인 반란의 동기를 가지고 있었던 것은 중앙 정치로부터 소외당한 양반 엘리트들이었다. 그들은 한편으로는 민간의 목시종말론적 정서에 공감했지만, 그 수용 형태에 있어서는 자신들의 문자 중심적 문화의 틀을 크게 벗어나지 않았다. 한편 이들과 교류한 민간의 체제저항적인 인물들은 각종 주술적 테크닉에 능했고, 변란에 있어 다양한 초월적 존재들의 개입을 상상하는 경향이 있었다.

66) 고성훈, “正祖年間 三水府 逆謀事件의 추이와 성격”, 《사학연구》 90 (2008); 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 乾, 坤 (『推鞫』 [24:277-663]).

67) 『正祖實錄』 정조 11년(1787) 6월 庚戌(14일); 『日省錄』 정조 11년(1787) 6월 14일.

이 시기의 예언전통은 기본적으로 술사들의 영역이었고 구전 전승에 기반을 두고 있었다. 그러나 왕조교체 시기에 도참(圖讖)과 부록(符籙)이 나온다는 것은 “유교적” 고전문화의 일부이기도 했다. “문자화된 도참비기”는 양자의 적절한 타협점이었을 것으로 보인다. 이 시기 자료에서 언급되는 수많은 도참서들은 흔히 도선(道諫), 남사고(南師古) 등 특정 인물의 저작이라고 가탁되어 있었고, 수백 년 이상의 연원을 가진다고 주장되기도 하였다. 문자문화가 우위를 가지고 있는 상황에서 이들 “참서(讖書)”는 구전 형태로 전승되던 개별 “참언(讖言)”에 비해 훨씬 폭넓은 계층의 인물들에게 그 권위를 주장할 수 있었다.

강이천(姜彝天) 사건(1797) 또한 엘리트 문화에 속하는 인물들이 예언전통을 독특한 방식으로 전유한 사례다. 이 해 동래(東萊) 용당포(龍塘浦)에는 영국 국적의 프로비던스(Providence) 호가 상륙하였다.<sup>68)</sup> 이 소식을 들은 강이천, 김려(金鑣), 김이백(金履白), 김건순(金建淳) 등의 유생들은 이를 즉각 기존의 해도진인설과 연결시켰다. 특히 이들은 당시 조선에 와 있었던 중국인 신부 주문모(周文謨)와 접촉하고 서학서(西學書)들을 읽는 등 서양과 천주교에 대한 단편적인 정보를 가지고 있었으며 일부는 실제로 천주교에 입교하기도 하였다. 강이천 등은 이들 정보를 조합하여 주문모를 “섬에 머물고 있는” 이국의 성인(聖人)이 보낸 사자인 남곽선생(南郭先生)이라 부르며, 곧 그들이 이끄는 군사들이 배를 타고 상륙할 것이라는 유언비어를 퍼트렸다.<sup>69)</sup>

흥미로운 점은 마치 한 세기 전 대만의 정씨 왕조의 경우에서처럼, “서양”이라는 실재하는 외부세력에 대한 제한적인 정보가 해도진인의 예언에 구체성과 현실성을 부여해 주었다는 사실이다. 기존에 유포되어 있던 예언을 천주교 및 서양과 관련시키는 일은 박해 상황 하에서 일부 천주교인들 사이에서도 이루어졌다. 이들은 도참서의 형식을 모방해 신교(信教)의 자유가 이루어진 미래

68) 『正祖實錄』 권47, 정조 21년(1797) 9월 壬申(6일).

69) 이 사건에 대한 『정조실록』, 『승정원일기』, 『일성록』 등의 기록은 소략하며, 관련자들은 비교적 가벼운 처벌을 받았다. 그러나 이후 신유교옥(1801) 당시 김건순이 천주교인으로서 체포되고, 당시 유언비어에 등장하는 남곽선생이 주문모였다는 사실이 밝혀지면서 이 사건은 다시 주목받게 된다. 그러므로 이 논문에서 인용되는 강이천 사건 관련 진술 자료는 1801년 당시에 기록된 것이지만 대개 1797년의 사건 내용을 다루고 있다. 『邪學罪人李基讓等推案』(『推鞫』 [25:1-146]); 『邪學罪人姜彝天等推案』(『推鞫』 [25:147-298]); 『邪學罪人金鑣等推案』(『推鞫』 [25:299-402])

의 모습을 묘사하기도 하고, 바다를 건너오는 진인의 군대를 자신들을 지원해 주러 올 서양의 배와 동일시하기도 하였다.<sup>70)</sup>

## 라. 민란의 시대와 ‘직업적 봉기꾼’들

지금까지 다루어온 17, 18세기의 변란 사례에서 전형적으로 나타나는 형태는 반정, 환국 등 중앙 정계의 권력 투쟁 과정에서 도태되어 원망을 품게 된 사족(士族) 계층이 다양한 종교적, 정치적 지향을 가진 민간의 저항세력과 결탁하면서 발생한 것이었다. 거사의 진행 과정에서 하층민 출신 참여자들의 주도력이 유자들의 권위를 압도하는 사례도 없지 않았으나, 표면적인 변란의 명분을 쥐고 있는 것은 많은 경우 양반 엘리트 계층이었다. 주로 도참이나 술수를 통해 변란에 참여하였던 술사 유형의 인물들은 거사의 정당성이나 가망성을 보증하는 역할을 하는 데 머물렀다. 때로는 하층 계급의 인물들이 자신들의 고유한 종교적 지향을 변란의 전면에 내세운 사례 또한 적지 않으나, 이들 경우는 다소 모호한 천년왕국론적, 메시아니즘적 전망을 바탕으로 한 주술적 실천이 주를 이루었다. 그러나 19세기에는 이들이 현저한 주도력을 보이며 새로운 왕을 옹립하려 하거나, 무장봉기를 주도하거나, 관아를 점거하는 등의 직접적인 행동에 나서는 모습이 두드러진다.<sup>71)</sup>

이 시기 변란에서 나타나는 또 하나의 특징은 여러 지역을 돌아다니며 봉기를 조직하고 체포를 피해 반복적으로 변란을 일으킨 “직업적 봉기꾼”들의 존재다. 이필제(李弼濟)로 대표되는 이 유형의 인물들은 모종의 사명감을 가지고 동조자와 자금을 모집하였고, 이름을 바꾸어 가며 여러 지역을 무대로 거사를 시도하였다. 이들을 움직인 동기가 무엇이었는지는 많은 점에서 수수께끼에 싸여 있으나, 그 언어와 실천에서 조선후기 변란에서 지속적으로 표출되어 온

70) 조광, “黃嗣永帛書의 社會思想的 背景”, 《사총》 21·22 (1977);鈴木信昭, “朝鮮後期天主教思想と『鄭鑑錄』”, 《朝鮮史研究会論文集》 40 (2002); 백승종, “조선후기 천주교와 《鄭鑑錄》: 소문화집단의 상호작용”, 《교회사연구》 30 (2008).

71) 19세기 저항운동에서 나타나는 이와 같은 변화의 원인 가운데 하나로, 조경달(趙景達)은 당시에 등장한 “상승 지향적 평등사상”을 지적하고 있다. 신분제의 해체로 인해 사(士)의 범위가 확장되면서, 직업이나 계층에 관계없이 천하의 공적 세계에 참여하는 ‘선비’로서의 자각을 가진 사람이 늘어났다는 것이다. 趙景達, 『민중과 유토피아』, 37-43.

세계관을 발견하기는 어렵지 않다. 19세기의 변란은 사건의 수가 압도적으로 많은 만큼 자료도 풍부하고, 기존의 사회사 연구들에서도 집중적으로 다루어져 왔으므로 여기에서는 참여자나 전개 과정에 있어 종교적 성격이 분명하게 드러나는 사례만을 개괄하도록 하겠다.

장시경(張時景) 사건은 정조가 급사하고 순조가 즉위한지 한 달여가 지난 1800년 8월에 일어났다. 경상도 인동부(仁同府)의 장시경은 왕의 사망에 의혹을 제기하며 군사를 모아 거사했다가 진압되었다. 그는 유생이었으나 지역민들에게 생불(生佛)로 불리었고, 천문이나 해몽에 밝았다. 그는 천상(天象)을 관찰하고, 동생 장시호(張時皐)의 꿈을 해석하며 서울에 난리가 날 징후를 읽어냈다고 주장하며 인동 관아를 습격하였고 주변 고을들도 점거한 후 장차 서울을 공격하려는 계획을 세웠다.<sup>72)</sup>

1801년에는 하동(河東), 창원(昌原) 등지의 장터에 궤서가 걸렸다. 주모자인 이호춘(李好春)은 역점(易占)과 기문둔갑(奇門遁甲), 축지(縮地), 풍수 등에 능한 인물로 지역민들의 신망을 얻고 있었다. 그와 추종자들은 궤서를 걸어 능력이 있어도 권세가 없는 사람이라도 자신들을 따르면 정승이나 장수를 시킬 것이라 주장하고, 참언(讖言)을 지어내어 선동하기도 하였다.<sup>73)</sup>

19세기의 대표적인 변란인 홍경래(洪景來)의 난 또한 종교사적으로 중요한 의미를 가지는 사건이다. 주모자 홍경래의 출신이나 사회적 배경은 많은 부분에서 수수께끼에 싸여 있으나, 그가 풍수, 도참 등 술수에 능숙한 인물이었다는 것은 분명하다. 또한 그의 모사였던 우군칙(禹君則)은 조정에까지 “요술(妖術)”에 능하다고 알려진 술사였다.<sup>74)</sup> 이 반란의 종교적 지향은 홍경래군이 유포한 격문(檄文)에서도 확인할 수 있다. 반란군은 자신들이 세상을 구제할 성인(濟世之聖人)의 명령을 받고 봉기했으며 그가 곧 철기(鐵騎) 10만 명을 이끌고 지원하러 올 것이라고 선전하였다.<sup>75)</sup> 이것은 진인 출현에 대한 예언이

72) 『承政院日記』 순조 즉위년(1800) 8월 29일.

73) 사건 개요와 궤서의 내용은 『純祖實錄』 권3, 순조 1년(1801) 10월 癸酉(30일); 12월 壬申(30일), 관련자들 각각의 심문기록은 『承政院日記』 승정원일기 1845책, 순조 1년(1801) 12월 26일.

74) 홍경래, 우군칙 등 주모자들의 사회, 문화적 배경에 대해서는 Sun Joo Kim, *Marginality and Subversion in Korea: The Hong Kyongnae Rebellion of 1812* (Seattle: University of Washington Press, 2007), 107-112; 오수창, “19세기 초 중국 八卦教亂과 비교한 洪景來亂의 정치적 특성”, 《대동문화연구》 56 (2006), 219-221.

실제의 무장봉기에 동원된 주목할 만한 사례이다.<sup>76)</sup>

홍경래의 난과 거의 같은 시기에 이진채(李振采), 박종일(朴鐘一), 이원박(李元樸) 등은 정조 시대 초기에 역모 혐의로 강화도에 유폐되어 있었던 은언군(恩彦君) 이인(李愾)의 아들을 추대해 후한 말의 촉한(蜀漢)과 같은 새로운 조정을 세우는 반란을 일으키려 하였다. 이들은 『정감록』을 포함한 도참서들을 적극적으로 활용하였다. 특히 한양 근해에 진인의 배가 들어올 것이라는 예언에 따라 도성에 화공(火攻)을 할 계획을 세웠고, 조정이 공주, 안동으로 옮겨갈 것이라는 전망을 실현하려고 하였다. 주모자 이진채 등은 자신들이 신장(神將)을 부리고, “둔갑 변신(遁甲變身)”을 할 수 있으며, 물 위를 걸을 수 있는 등의 신통력이 있다고 선전하기도 하였다.<sup>77)</sup>

1826년 4월에는 김치규(金致奎)과 이창곤(李昌坤) 등이 청주 북문에 궤서를 걸었다. 그 내용은 현재의 임금이 정치를 돌보지 않고 방탕한 생활을 하고 있다는 것, 그리고 중국에서 온 성인(聖人)이라 믿어진 천관도사(天冠道士) 정록(鄭籙)과 철관대장(鐵冠大將) 혹은 태백신장(太白神將)이라 불리는 정희조(鄭禧祚) 등이 강화도에서 상륙해 왕조를 멸망시키리라는 것 등이었다. 궤서의 내용을 만들어낸 것으로 지목된 이창곤은 다른 사람의 궤에 참여했다가 신이 내려 “미친병”에 걸렸다고 주장했으며 스스로가 생불(生佛)이라고 일컬었다.<sup>78)</sup>

청주에서는 같은 해(1826) 10월에도 박형서(朴亨瑞), 정상채(鄭尙采) 등이 불온한 내용을 담은 글을 주고받았다는 혐의로 처형되었다. 이들은 홍하도(紅霞島)에 정재룡(鄭在龍)이라는 진인이 있으며, 곧 진인의 군대가 상륙하면 전란이 일어날 것이라는 소문을 퍼트렸다. 특히 이들은 홍경래의 “북쪽 역적”이 실패했으니, 다음번에는 “남쪽 역적”이 일어날 것이라 믿고, 먼저 대마도를 공격한 후 조선을 공격할 것이라는 계획을 세우기도 했다. 주모자 정상채는 자신이 『환묘문(幻妙門)』이라는 술서를 가지고 있어서 귀신을 부리고 바람과 비를 불러오는 등의 술법을 쓸 수 있다고 선전하며 추종자를 모았다.<sup>79)</sup>

75) 『洪氏日記』, 「西賊檄文」.

76) 홍경래의 난에서 예언, 풍수 등 민간 신앙의 역할에 대해서는 Sun Joo Kim, *Marginality and Subversion in Korea*, 89-104. 당시 진인출현설에 관련된 자료들은 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 525-532.

77) 『罪人振采等推案』 坤 (『推鞠』 [27:1-182])

78) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞠案』 (『推鞠』 [27:585-723])

79) 『罪人亨瑞尙采申季亮鞠案』 (『推鞠』 [27:725-852])

1826년의 두 사건에서 확인할 수 있듯이 이 시기 변란에서 새로운 왕조의 통치자가 될 것으로 믿어진 것은 일반적으로 “정씨 진인”이었다. 그러나 이씨 왕가의 왕족들을 옹립하려는 시도 또한 여전히 이어졌다. 앞서 이진채 사건에서 언급되었던 “강화역적” 은언군의 후예들은 특히나 매력적인 추대 대상이었다.<sup>80)</sup> 이들은 당시의 왕실에 의해 억울하게 탄압을 받고 있다고 인식되었을 뿐만 아니라, “섬”에 유폐되어 있었기 때문에 새로운 왕은 바다의 섬에서 육지로 올라올 것이라는 예언에도 부응할 수 있었기 때문이다. 1836년에도 남웅중(南鷹中) 등이 은언군의 손자를 옹립하고 울릉도에서 군사를 일으켜 청주를 점령하려는 계획을 세우다 발각되는 사건이 있었다.<sup>81)</sup>

은언군의 후예를 새로운 왕으로 세우려는 시도는 1849년에 은언군의 손자인 철종(哲宗)이 즉위하기 직전까지도 이어졌다. 1844년에는 무인(武人) 민진용(閔晉鏞) 등이 철종의 이복형인 이원경(李元慶)을 추대할 모의를 하다가 처형당했다. 이들은 여러 가지 점복과 술수를 통해서 반란은 성패를 점치고 이원경과 접촉하려고 하였다. 그 가운데 특히 독특한 것은 이보법(耳報法), 몽보법(夢報法) 등이라 불리는 술법이었다. 그들은 이 술법을 통해 꿈에서 신인(神人)과 함께 조선왕조의 족보인 『선원록(璿源錄)』을 보면서 추대할 왕에 대한 계시를 받기도 했고, 신장(神將)의 인도를 받아 이원경을 찾아가기도 했다고 주장하였다.<sup>82)</sup>

철종 즉위 이후로 은언군 일족이 더 이상 반란의 상징이 아니게 되자, 모반자들이 찾아낸 추대 대상은 17세기 중반의 인물인 소현세자(昭顯世子)의 후예들이었다. 왕위계승자였으면서 청에 볼모로 다녀온 후 의문의 죽음을 맞은 소현세자의 일족은 당대의 왕실에 불만을 가진 이들의 주목을 받기에 충분했다. 18세기의 이인좌의 난 당시에 추대된 밀풍군(密豐君) 이탄(李坦) 역시 소현세자의 증손자였다.

---

80) 은언군 이인은 사도세자의 서자이자 정조의 이복형제였다. 그러나 1786년 흥국영세력이 이인의 아들인 상계군(常溪君) 이담(李湛)을 추대하려 한 계획이 발각되면서 은언군 일족은 강화도에서 유배 생활을 하게 된다. 또한 은언군의 부인인 상산군부인(君夫人宋氏) 송씨와 며느리 신씨는 1801년 신유교옥 당시에 천주교인으로서 사사되었다.

81) 『逆賊公彥膺中慶中憲周獄案』(『推鞠』[28:131-226])

82) 『逆賊晉鏞遠德等獄案』(『推鞠』[28:369-618]); 김우철, “憲宗 10년(1844) 懷平君 李元慶 謀反 사건과 그 의미: 哲宗 즉위의 숨겨진 배경”, 《역사와 담론》 55 (2010).

1851년에 구월산, 마니산 등지에서 술수와 경전을 공부하던 유흥렴(柳興廉), 기덕우(奇德佑), 김응도(金應道), 채희재(蔡喜載), 김한두(金漢斗) 등은 소현세자의 7대손인 이명섭(李明燮)을 추대해 반란을 일으킬 모의를 했다. 이 계획에는 황해도 일대의 유생, 술사, 농민, 아전 등 다양한 계층이 참여했으며 장기간에 걸친 준비가 이루어졌다. 그 주모자들은 관상, 풍수, 천문 등의 술수에 관심을 가진 인물들이었고, 기후를 조절하고 신장(神將)을 부리는 등의 술법이 거사에 도움이 될 것이라 믿었다.<sup>83)</sup>

유흥렴 사건은 내부자의 고발로 조기에 발각되었지만, 주요 관련자들 상당수는 다른 지역으로 도주해 계속해서 변란을 계획했다. 추대 대상이었던 이명섭은 이미 사망하였지만, 그 동생인 이명혁(李明赫)이 남아 있었다. 유흥렴은 함경도의 서수라(西水羅)에서 재기를 노리며 단천(端川)에 유배가 있던 이명혁과 접촉하고 있었다. 한편 한양 방면으로 도주한 김한두는 청류선생(淸流先生) 김수정(金守楨)이라는 이름으로 동조자를 모으며 서북 지역의 별부료군(別付料軍)을 모아 궁궐을 장악하려는 계획을 세웠다. 이 모의는 1853년에 사건 관련자들 대부분이 체포될 때까지 계속 이어졌다. 이들은 이 시기에 나타난 혜성을 관찰하며 이를 왕조의 종말이 다가온 징후로 해석하였다. 김수정은 이명혁의 관상을 보며 그가 왕의 자질이 있는지를 판단하려고도 하였고, 차력약(借力藥)을 만들 수 있다고 알려진 최봉주(崔鳳周)를 포섭하기도 했다.<sup>84)</sup> 그리고 최봉주는 10여 년 후 다시 또 다른 변란의 중심인물이 되었다.

최봉주는 유배지인 추자도(楸子島)에서 현지인들의 신망을 얻어 추왕(楸王)이라고 불리게 된다. 이후 능주(綾州)로 이배(移配)된 그는 안동에서 거사를 추진했다가 흥양(興陽)으로 유배를 와 있었던 장혁진(張赫晉) 등과 결탁하였다. 그들은 현지 사정에 밝은 최봉주를 앞세워 추자도를 장악한 후, 제주를 점령하여 육지를 공략할 기반으로 삼는다는 계획을 세웠다. 1877년에 발각된 이 사건은 “남조선(南朝鮮)”이 조선을 침공할 것이라는 예언이 변란에 활용된, 현재까지 확인 가능한 가장 이른 시기의 사례이기도 하다. 또한 장혁진 일파는 “이재궁궁(利在弓弓)”이라는 오래된 예언을 언급하며, 손가락으로 땅에 “궁(弓)”자를 새기는 것을 기호(旗號)로 삼았다.<sup>85)</sup>

83) 김우철, “철종 2년(1851)李明燮 모반 사건의 성격”, 《한국사학보》 40 (2010).

84) 『逆賊守禎等獄案』(『推鞫』 [28:671-835])

85) 고성훈, “1877년 張赫晉의 楸子島 공략 모의의 추이와 성격”, 《역사와실학》 30 (2006).



1850년대 이후 일어난 이들 일련의 거사 모의 사건은 동시대에 중국에서 일어난 아편전쟁과 태평천국의 난 등에서 자극을 받은 바가 있었다. “중국에서 무언가 일어나고 있다”는 언급은 이 시기의 변란 자료에서 빈번하게 나타난다. 앞서 명말청초의 상황에서도 그랬지만, 당시 동아시아의 세계의 중심부로 여겨졌던 중국에서의 정치적 격변은 묵시적, 종말론적 사유가 설득력을 가지기에 대단히 좋은 조건이었다. 또한 임술민란(壬戌民亂)으로 불리는 1862년의 전국적 농민봉기를 기점으로 체제에 대한 저항은 이전에 비해 한층 폭넓고 급진화되었다.<sup>86)</sup> 비슷한 시기 도성에서도 짐꾼, 나무꾼, 소상인, 목수 등 하층민들의 폭동이 이어졌다.<sup>87)</sup> 서구세력에 대한 인식과 접촉이 본격화된 것 역시 이 시기 조선인들의 세계관에 적지 않은 변화를 주었다.<sup>88)</sup>

같은 시기(1860년대)에 등장한 동학(東學)이 지금까지 다른 변란의 종교적 요소들과 어떤 관계를 가지는지, 그리고 이후의 변란에 어떤 영향을 미쳤는지에 대해서는 논의의 여지가 있다. 동학을 창시한 최제우(崔濟愚) 자신은 도참비기의 언어에 익숙했던 것으로 보인다. 『용담유사(龍潭遺詞)』에 포함되어 있는 「몽중노소문답가(夢中老少問答歌)」에는 “괴이한 동국참서”, “이재궁궁” 등 도참 문화를 암시하는 표현이 등장한다.<sup>89)</sup> 수운의 동학경전 전체를 통틀어서도 가장 명백한 종말론적 언급 가운데 하나인 “십이제국 괴질운수 다시개벽 아닐런가”라는 문장이 포함되어 있는 것도 이 글이다. 최제우는 참서의 예언을 믿고 “궁궁춘”이나 “만첩산중”을 찾아 도피하는 행위를 비판하고 있으나, 도참의 또 다른 활용법, 즉 변란에 대해서는 명시적으로 언급한 바가 없다.

최제우는 1863년 12월에 체포되어 이듬해 3월에 왕명으로 사형에 처해졌

86) 조경달(趙景達)은 사회사적, 문화사적 맥락에서 임술민란의 의의에 주목하였다. 특히 이들 봉기가 사(士)라는 자의식을 가진 “덕망가”들에 의해 주도되는 경우가 많았다는 점, 지방관과 이서(吏胥)에 대한 반감은 강했지만 참여 민중은 여전히 왕이 어진 정치를 실현해 줄 것이라는 “국왕환상”을 가지고 있었다는 점 등은 우리의 논의에서도 중요하다. 趙景達, 『민중과 유토피아』, 53-77.

87) 1830년대의 쌀값 파동 이후 1850-60년대 도성 내에서의 주요 폭동 사건들에 대해서는 이이화, 『민란의 시대: 조선의 마지막 100년』 (한겨레출판, 2017). 117-140 참조.

88) 19세기 중반에 본격적으로 등장한 이양선(異樣船)들과 아편전쟁 중에 이루어진 북경 함락이 조선인들에게 준 충격에 대해서는 다음 책에 풍부한 사례가 망라되어 있다. 박천홍, 『악령이 출몰하던 조선의 바다』 (현실문화, 2008).

89) 계미판(癸未版), 계사판(癸巳版) 등 『용담유사』의 초기 판본들에서는 이 글이 신유년(1861년) 작으로 되어 있으나, 『최선생문집도원기서(崔先生文集道源記書)』 등 교단사 자료에 의하면 최제우가 이 글을 쓴 것은 1862년 6월의 일이다.

다.<sup>90)</sup> 그러나 원시동학의 역사를 다루는 교단 측 자료들에서는 최제우가 처형된 원인을 다소 모호하게 처리하고 있다.<sup>91)</sup> 반면 당시 경상감영의 심문기록에 의하면 최제우는 천신(天神)에게 가까운 미래에 서양인들이 조선으로 쳐들어와 전란이 일어날 것이라는 계시를 받았다고 진술하였다. 동학도들은 최제우가 날짜까지 지정하여 예언한 전란의 날을 대비하여 검무(劍舞)를 익히고 있었으며, 이때 공을 세우면 최제우는 고관대작이 되고, 자신들도 벼슬을 할 수 있을 것이라고 믿었다. 동학도의 처분에 대한 조정의 논의에서도 서학과의 유사성만이 아니라, 술수나 주문을 통해 사람들을 선동했다는 점, 검무를 추며 “흥악한 노래[兪歌]”를 불렀다는 점, 그리고 무엇보다도 “평화로운 세상에 난을 생각했다(平世思亂)”는 점이 주목받았다. 또한 이 특징들은 후한(後漢) 말의 태평도나 오두미도와 유사한 것으로 평가되었다.<sup>92)</sup> 분명 이런 식의 언급들은 동학에 앞서 일어난 다른 종교적 변란들에 대한 서술과도 그다지 다르지 않다.

최제우 등이 서양 세력의 임박한 침공을 예언하고, 주술적인 방법으로 이 전란에 개입하려 했다는 언급은 경전이나 교단사를 바탕으로 초기 동학을 이해하려는 관점에서는 다소 낯설게 느껴진다. 그러나 1868년에 자신을 한 고조(漢高祖)에 빗대며 거사를 준비한 정덕기(鄭德基)의 지향 또한 이와 대단히 유사했다. 그는 1866년의 병인양요(丙寅洋擾)에 대한 소문을 들은 후, 가까운 장래에 다시 서양의 배가 침공할 것이며 이를 퇴치할 준비를 해야 한다고 주장하며 동조자를 모았다. 그러나 이는 표면상의 명분이었고, 다른 한편으로는 자신이 “다음 세상을 다스릴 자(後世主張者)”이라고 선전하는 등 반란을 선동하기도 했으며, 바로 이 때문에 대역죄로 처형당했다. 이 과정에서 정덕기는 최제우가 이미 처형당했다는 것을 알지 못하고 그를 포섭하려 가기도 하였다. 그리고 정덕기와 그의 아버지 정환태(鄭煥泰)는 치병과 주문, 그리고 “귀신을 부릴 수 있는 술법(役鬼之術)”을 내세우며 추종자를 모았는데, 이는 초기동학

90) 실제로 이 결정을 내린 것은 당시의 섭정이었던 신정왕후(神貞王后) 조씨(趙氏)였다.

91) 비교적 초기의 기록으로 알려진 『최선생문집도원기서(崔先生文集道源記書)』에는 “우리를 모아 풍속을 어지럽혔다(聚黨濁亂風俗)”는 순찰사의 발언만이 언급되고 있다. 20세기 이후 각 교단의 역사 서술에서는 최제우가 천주교인으로 오인 받아 처형당했다는 서술이 늘어난다.

92) 『日省錄』 고종 1년(1864) 2월 29일.

의 실천과 표면적으로는 그리 달라 보이지 않았을 것이다.<sup>93)</sup>

정덕기의 사례는 1894년의 농민전쟁 이전에도 동학에 접촉하려 했던 이들 가운데 변란을 추진하는 이들이 있었다는 사실을 방증해 준다. 그 가운데 가장 잘 알려져 있고, 극적인 사례가 이필제(李弼濟)의 경우이다. 앞서 김수정, 최봉주 등의 사례에서 볼 수 있듯이, 이 시기에는 전국을 활동 무대로 삼으며 장기간에 걸쳐 여러 차례의 변란을 일으키는 인물들이 나타났다. 이필제는 그 대표적인 인물로, 관의 체포를 피해 이름을 바꾸어 가며 총 네 번의 거사를 시도한 것이 확인된다.<sup>94)</sup>

그 첫 번째 시도는 1869년 고향 진천에서 시도한 반란 모의였다. 당시 이홍(李泓)이라는 이름으로 활동하던 이필제는 정덕기와 마찬가지로 병인양요에 대한 소문을 듣고 머지않아 서양 세력이 조선을 침공할 것이라 믿었다. 그는 동료인 김낙균(金洛均), 양주동(梁柱東) 등과 함께 장차 조선과 대마도를 점령하고 중국을 공격한다는 계획을 세웠다. 이필제는 젊은 시절 자신이 북벌을 해 중국에 나라를 세우고 서양 세력을 물리칠 것이라는 허야옹(許野翁)이라는 인물의 예언을 듣고 일생의 목표로 삼았다고 한다.<sup>95)</sup> 이필제는 허야옹이 남긴 유서를 근거로 자신을 도참에 등장하는 메시아적 인물로 선전하며 봉기를 계획하였으나 중간에 발각되어 도주하였다.<sup>96)</sup>

이후 주성칠(朱成七)로 이름을 바꾼 이필제는 경상도에서 정만식(鄭晩植), 성하첨(成夏瞻) 등과 접촉하였다. 당시 지리산 일대에는 도참을 믿고 이주해 온 인물들이 많이 있었다. 이필제는 관상술을 통해 정만식을 정씨 진인으로 내세우고, 여러 종류의 도참서를 언급하며 이들을 포섭하려 하였다. 이들은 여섯 명의 정씨 진인이 출현하여 나라가 분열될 것이라는 예언을 앞세우며, 가짜 어사 행세를 하며 관아를 점거하거나 섬으로 옮겨가 세력을 키울 계획을

93) 『謀反大逆罪人德基等鞫案』(『推鞫』[29:189-226]); 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 254-276.

94) 이필제가 주도한 변란들을 전반적으로 다루고 있는 연구들은 다음과 같다. 김의환, “辛未年(1871년) 李弼濟亂: 동학과의 연관성을 중심으로”, 『전통시대의 민중운동』 下 (풀빛, 1981); 윤대원, “李弼濟亂의 研究”, 《한국사론》 16 (1987); 장영민, “1871年 寧海 東學亂”, 《한국학보》 13/2 (1987); 연갑수, “이필제 연구”, 《동학학보》 6 (2003); 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 119-253.

95) 허야옹은 풍기(豊基)의 허관(許瓘)이라는 인물로, 이필제는 26세가 되던 1850년에 그를 만나 이 예언을 들었다고 한다.

96) 『右捕廳臚錄』 24책, 己巳(1869년) 4월 (『捕廳』 [中:758-765]); 『左捕廳臚錄』 15책, 己巳(1869년) 4월 (『捕廳』 [下.:526-540])

세우기도 하였다. 그러나 이 거사계획 또한 발각되었고 정만식을 포함한 관련자들 대부분이 체포되었다. 이필제는 이번에도 도주에 성공하였다.<sup>97)</sup>

이필제의 세 번째 변란 시도가 바로 동학도들과 함께한 1871년의 “영해 동학란”이다. 영해 지역으로 도주한 이필제는 최시형(崔時亨)을 중심으로 한 동학도들에게 접촉하여 최제우의 제삿날에 맞추어 무장봉기를 벌일 것을 선동하였다. 이필제는 자신이 최제우의 제자이며 섬에서 온 정씨라고 자처하였다. 최제우가 처형된 후 실의에 빠져 있던 동학도들은 수운의 원수를 갚고 복벌을 하겠다는 이필제에게 설득되어 적극적으로 거사에 협력하게 되었다. 마침내 이필제와 동학도들은 1871년 3월 10일 소를 잡아 산에서 천제(天祭)를 지낸 후, 영해관아를 무력으로 점거하고 수령을 살해하는 데 성공한다.

이 사건에 대해서는 1894년에 본격화되는 농민전쟁의 전사(前史), 혹은 그 자체가 “최초의 동학혁명”이었다는 평가로부터, 동학도들이 이필제의 야심에 이용당했을 뿐이라는 해석에 이르기까지 다양한 관점이 있다. 이필제가 실제로 최제우의 제자였거나 동학의 교의 자체에 심취하였을 가능성은 그다지 많지 않다. 그러나 이필제와 같이 혁세적 지향을 지닌 조직가들에게 있어 비교적 체계화된 교의와 교단조직의 형태를 갖추어 나가고 있었던 동학이 매력적인 포섭 대상이었음은 명백하다. 이는 1894년의 농민전쟁 상황에서도 마찬가지였다.

이필제는 이 장에서 우리가 다루어 온, 조선후기의 변란을 구성하는 종교문화들 대부분에 익숙했던 것으로 보인다. 서양 세력과의 교전이 있었던 1860년대 중반에는 바다 밖 미지의 세력이 공격해 올 것이라는 예언을 적극적으로 활용하였다. 도참 신앙자들에 대해서는 도참으로, 술수에 관심이 있는 이들에게는 관상과 풍수로 접근하는 치밀함을 보이기도 하였다. 그의 마지막 거사 시도는 문경의 조령(鳥嶺)에서 이루어졌는데, 이 사건에서 이필제는 흥선대원군의 서원 철폐령에 불만을 가진 유생들에게 접근하기도 하였다. 이 반란에서 조선의 왕으로 추대할 대상은 유생 정기현(鄭岐鉉)이었는데, 그가 정씨임에도 불구하고 정씨 진인에 대한 예언보다는 포은 정몽주의 후예라는 점이 더욱 강조되었다.<sup>98)</sup> 동학도들에게는 교조에 대한 신원(伸冤)으로, 유생들에게는 정몽주로 상징되는 유교적 명분론으로 설득했던 셈이다.

97) 『慶尙監營啓錄』 2책; 『晉州罪人等鞫案』(『推鞫』 [29:267-364])

98) 『忠淸監營啓錄』 6책; 『逆賊弼濟岐鉉等推案』(『推鞫』 [29:409-439])

1894년의 동학농민전쟁에서 종교가 어떤 역할을 했는지에 대해서는 다양한 견해가 있다. 여기에는 동학의 교의가 혁명의 중요한 동기가 되었다는 주장에서부터, 종교는 단순히 사회혁명의 “외피(外皮)”에 불과했다는 주장까지도 포함된다.<sup>99)</sup> 이는 이 논문에서 본격적으로 다룰 주제가 아니지만, 이 문제에 대해서는 전근대 한국의 변란에서 종교가 어떤 방식으로 관련되어 왔는가와 관련하여 고려할 필요가 있다. 앞서 II장에서 주장한 바와 같이, 변란 상황에서 작동하는 종교적 구조는 브리콜라주적이다. 따라서 “완제품”으로서의 동학이라는 종교가 농민전쟁과 어떤 관계였는지를 질문하는 일은 문제의 핵심을 빗겨간 것이다. 무엇보다 동학이 명확한 경계를 가진 제도종교로서 교의와 조직을 정비한 것은 20세기 이후에 일어난 일이다. 19세기 당시 동학농민전쟁의 참여자들은 도참신앙이나 진인출현설, 갖가지 혁세적 술수들을 동학도로서의 정체성과 결합시키는 데 그다지 저항감을 느끼지 않았던 것으로 보인다. 그 대표적 사례가 1892년에 무장(茂長) 선운사(禪雲寺)에서 있었던 석불 비결(石佛秘訣) 탈취사건이다. 이 사건 당시 호남의 동학도들은 남조선(南朝鮮)의 정씨를 위해 산천과 부처에게 기도를 하거나, 도참비기를 획득하려고 시도하는 등 조선후기 변란의 전형적인 종교적 실천을 반복하고 있었음이 확인된다.

정여립 사건에서 동학농민전쟁에 이르는 이 통시적 개괄을 통해, 우리는 조선후기 변란에서 나타나는 종교현상들에 대한 총체적인 시각을 제시하고자 하였다. 우선 눈에 띄는 것은 그 형태적 다양성이다. 진인은 반드시 정씨일 필요가 없었고, 새로운 도읍은 꼭 계룡산일 필요가 없었으며, 『정감록』은 이 시기에 유행한 수많은 도참서의 제목 가운데 하나였을 뿐이다. 각각의 종교적 요소들이 당시의 정치적, 사회적, 자연적 환경에 반응하고 있다는 점도 주목된다. 전쟁, 반정, 기근, 국제정세의 변화 등은 변란에서 나타나는 종교현상의 변형과 형태론적 전개에 영향을 미쳤다.

또한 이 주제에 대해 통속적으로 잘 알려진 “십승지”, “정도령”, “미륵신앙” 등의 개념들은 극소수의 사례에서만 나타난다는 점, 그리고 기존 범주들에 포함되기 어려운 신화적 서사나 의례적, 주술적 실천들이 실제의 변란에서는 핵

99) 배항섭은 동학사상과 농민전쟁 사이의 관계에 대한 주장들을 동학사상=지도이념론, 종교적 외피론, 유기적 관련론, 단절론의 네 유형으로 구분한 바 있다. 배항섭, 『19세기 민중사 연구의 시각과 방법』, 97.

심적인 역할을 했다는 점도 확인할 수 있다. 그리고 변란의 참여자들은 전형적인 “민중”들만이 아니라, 양반 엘리트 계층으로부터 무당, 승려에 이르기까지 대단히 다양했다.

### 3. 술사, 승려, 유생, 무당

지금까지 열거한 변란 사건들에는 몇몇 형태의 “종교적” 인물들이 빈번하게 참여하고 있었음이 확인된다. 이들은 대개 특정한 전통의 의례적, 주술적 테크닉의 전문가이거나, 카리스마적인 영능(靈能)을 가진 것으로 믿어졌다. 가상의, 혹은 모의에 그친 반란 계획이든 실질적인 봉기 과정이든 이 시기의 변란에서 드러나는 종교적 색채는 이들 행위자의 성향과 관련이 있다. 문제는 이들이 어떤 의도나 지향을 가지고 당시의 체제에 대한 저항적 실천에 가담했는가 하는 것이다. 이것은 당대의 정치, 문화적 지형과 이들 종교적 행위자들이 처해 있었던 조건을 종합적으로 고찰할 때 판단할 수 있는 주제다.

이 절에서는 변란에서 빈번하게 등장하는 종교적 행위자들을 네 가지 주요 유형으로 나누어 사건들에 있어서 각각의 역할과 참여 방식을 살필 것이다. 이 유형은 논의의 편의를 위해서 구성된 대략적인 이념형들로, 실제로는 정확히 어디에 속하는지 모호한 사례들이 적지 않고 유형들 자체도 서로 중첩되는 요소들이 있다. 그럼에도 불구하고 변란의 종교적 구조에 대한 이해에 있어 참여 인물 및 그들 각각에 의한 실천의 다양성을 인식하는 것은 도움이 된다.

이들 유형은 각각 “술사”, “승려”, “유생”, “무당”으로 설정되어 있다. 이들은 기본적으로 동시대의 자료에서 호명되는 명칭에서 유래한 것이지만, 실제로는 더욱 다양한 호칭과 배경들이 존재했다. 한편으로 이 네 가지 형태는 유(儒), 불(佛), 도(道, 혹은 선仙), 무속(巫俗)이라는 한국종교사에서 널리 사용되어 온 주요 범주들과도 느슨하게 대응된다. 그러나 변란 상황에서 각 유형에 속하는 종교적 인물들은 그 일상적이고 전형적인 존재 양식에서 일정 부분 이탈하는 것으로 보인다. 이런 인물들의 사례는 통계적으로는 적으나, 변란의 종교적 구성이라는 상황을 해석하는 데 있어서는 대표성을 가지는 자료라는 점에서 “이례적 정상”이라고 부를 수 있을 것이다.<sup>100)</sup>

또한 우리는 이런 유형의 인물들이 빈번하게 변란에 관여할 수 있었던 맥락에도 주목해야 한다. 이 고찰은 종과 횡, 두 방향으로 이루어질 것이다. 즉, 술사나 승려와 같은 인물들이 정치적 저항행위에 동원되는 것이 가능하게 했던 한국의 종교사적 맥락과 더불어, 당대의 종교문화적 맥락 속에서 이들 행위자들이 어떤 자의식을 가지고 있었으며, 타자들에 의해서는 어떤 방식으로 상상되고 있었는지에 주목해야 한다.

### 가. 술사들의 반란

대다수의 변란 사례에서 핵심적인 역할을 한 것은 술사(術士)로 분류될 수 있는 인물들이었다. 이들은 각종 정치적 예언들을 전파, 해석하였을 뿐만 아니라, 풍수, 관상, 점복, 망기(望氣) 등의 술수를 통해 동조자들을 포섭하기도 하였고, 거사 모의 단계의 변란에서 모사(謀士)의 역할을 맡는 경우도 많았다. 이를테면 반란이 성사된 후 추대할 대상은 사주나 관상을 통해 정당화되었다. 거사를 위한 거점을 선정하거나, 특히 적절한 봉기의 날짜를 택일(擇日)하는 것도 그들의 일이었다. 무엇보다 술사들은 조선후기 변란에서 핵심적인 역할을 했던 도참비기의 해석자들이었다.

즉 술사들은 변란에 신비화된 동기와 정당성을 부여했을 뿐만 아니라 변란 과정 전반을 계획하고 통제하는 실질적인 지휘자의 역할을 맡는 인물들이었다. 많은 기록에서 술사들은 그 스스로가 변란의 주모자이거나, 주모자들을 자극하여 반란의 성공에 대한 확신을 가지게 한 인물로 묘사된다. 이인좌의 난과 같은 대규모의 반란에서도 모사 역할을 할 인물을 확보하는 것이 모반 계획의 중요한 부분이었다. 실제의 변란 사례들에서 이들의 술수가 어떤 방식으로 이용되었는지는 VI장에서 상세히 다루겠지만, 여기에서는 술사들이 이 시기에 변란에 활발하게 참여할 수 있었던 종교문화적 맥락에 초점을 맞추려

---

100) “이례적 정상(eccezionalmente normale)”이라는 개념은 이탈리아의 역사학자 에도아르도 그렌디(Edoardo Grendi)가 제안한 것이다. 이탈리아 미시사 연구 전통에서 이는 전근대 문화 연구에 있어 예외적이고 비정상적으로 보이는 소수 사례가 일반적인 경향을 다루는 통계적 연구에 비해 유용할 수 있다는 점을 정당화하기 위해 사용되어 왔다. Edoardo Grendi, “Micro-analisi e storia sociale,” *Quaderni storici* 35 (1977), 512.

한다.

조선 사회에서 술사들의 존재양식은 크게 두 가지 형태로 나눌 수 있다. 하나는 서운관(書雲觀), 관상감(觀象監)에 속한 술관(術官)들이었다.<sup>101)</sup> 이들은 천거(薦舉)나 잡과(雜科)를 통해 관직에 진출했으며, 천문학(天文學), 지리학(地理學), 명과학(命課學) 등의 전문가였다.<sup>102)</sup> 그 일상적인 업무는 천문과 기상의 관측, 각종 능묘나 관청의 입지 선정, 책력의 관리, 국가의례의 택일로부터 왕비 후보자의 사주팔자 해석에 이르기까지 대단히 다양했다.

다른 하나는 민간의 술사들이다. 앞서 언급한 바와 이들을 부르는 칭호는 다양했으며, 넓은 의미에서 그들의 실천은 “술업(術業)”이라고 불리었다. 직접 “술사”라고 불리지 않더라도, “술업을 안다(知術業)”거나, “술업을 판다(賣術業)”고 기록된 인물들도 있다. 복자(卜者)라고 불리는 점술가들이나, 지사(地師) 등으로 불리는 풍수지리에 특화된 인물들이 여기에 속한다. 이들 가운데에는 특정한 지역을 거점으로 하며 “단골”들을 대상으로 사주팔자, 관상, 점복, 택일 등을 행하는 이들도 있었고, 각지를 유랑하며 길지(吉地)를 고르는 이들도 있었다. 조선후기의 유랑예인(流浪藝人) 집단으로 알려진 거사(居士)들 또한 각종 술수를 통해 생계를 해결하였다.<sup>103)</sup>

서운관/관상감에 속한 술관들의 업무 가운데 적어도 일부는 민간의 술사들이 “파는” 술업과 그다지 다르지 않았다. 왕릉이나 태실(胎室)의 후보지를 택하는 방식과 민간에서 묘지를 택하는 방식은 기본적으로 같았다. 국왕이 주재하는 국행의례와 마을 단위에서 행하는 민간의 의례는 모두 택일을 필요로 했다. 사주팔자의 해석 또한 왕실 내에서 행해지는 것과 민간에서 행해지는 방

---

101) 서운관은 1308년(고려 충렬왕 34)에 사천감(司天監)과 태사국(太史局)을 통합하여 신설한 기관으로, 이후 관제 개편에 따라 분리와 병합을 되풀이하다 1372년(공민왕 21)에 서운관으로 다시 합쳐진 후 조선으로 계승되었다. (『高麗史』 권71 「百官」 1) 이후 서운관은 1467년(세조 12)에 관상감으로 이름을 바꾸지만, 공식적인 개칭과는 별개로 서운관이라는 명칭 또한 문화적 관성으로 남아 종종 사용되었음이 확인된다. 19세기에 편찬된 관상감의 관서지(官署志)에 『서운관지(書雲觀志)』라는 제목이 붙은 것도 그 흔적이다.

102) 술관의 천거 및 과거 과정과 시험 과목 등에 대해서는 다음을 참조. 『書雲觀志』 권1 「薦舉」, 「科試」, 「取才」. 명과학에 속하는 점술가 중에는 맹인(盲人)도 많았기 때문에 체제가 정비되지 않았던 국초에는 이들을 선발하여 채용하기도 하였다. 『世宗實錄』 권107, 세종 27년(1445) 3월 戊寅(5일).

103) 변주승, “조선후기 유민 생존방식의 일면: 승려, 거사(居士), 명화적(明火賊) 집단을 중심으로”, 《전주사학》 9 (2009), 204-205.



식이 다르지 않았다. 무엇보다 민간의 술사들은 과거를 통해 술관이 될 가능성이 있었다.

그러나 국가가 독점하고 있는 술수들도 있었다. 책력(冊曆)의 관리와 천문의 관측이 그것이었다. 이들은 전문적인 훈련과 장비가 필요한 분야이기 때문에 민간의 술사들이 접근하기가 곤란했고, 이념적으로는 군주에게 독점되어 있는 영역이기도 했다. 천문현상을 비롯한 상서(祥瑞), 재이(災異)는 군주의 덕이나 국운과 직결되는 문제로 받아들여졌기 때문에, 이를 선불리 해석하는 것은 불온한 행위로 받아들여질 수 있었다. 특히 문제가 되는 것은 부서(符瑞), 즉 하늘이 왕자(王者)에게 내리는 상서로운 표징이었다. 국왕의 덕치에 반응하여 발생하는 일반적인 상서와는 달리, 부서는 개국 초나, 새로운 왕의 즉위, 반정 이후와 같은 특수한 상황에서 왕권에 부여된 천명(天命)을 강조하는 역할을 한다. 그러나 마찬가지로의 논리는 아직 이루어지지 않은 반정이나 역성혁명을 자극하는 데에도 이용될 수 있었다.

따라서 개국 초기, 국가에 소속된 술관들의 가장 중요한 역할은 새로운 왕조의 설립을 예견한 것으로 믿어진 도참(圖讖) 등의 부서들을 정리하고 이를 공식화하는 것이었다. 이 과정에는 실제로 민간에 유포되었던 예언의 수집만이 아니라, 그에 대한 변형 및 조작까지도 포함되었다. 이것은 후한(後漢) 이래 동아시아 종교사에서 왕조교체기마다 반복된 일이었다. 특히 한반도 왕조들의 경우, 고려와 조선의 건국은 곧 왕도의 이전과 관련되어 있었기 때문에, 새로운 왕조의 설립만이 아니라 새로운 왕도의 건립 또한 사전에 예정되어 있는 운명의 결과로 믿어질 필요가 있었다. 왕조교체 이전에는 혁세적 동기에 따라 동원되었던 예언과 조짐들이 이 시점에서는 호국의 논리에 따라 재배열된다.

조선의 경우, 이 "개국 상황"에서 중요한 역할을 했던 것이 서운관에서 소장, 관리하고 있던 도참비기들이었다. 그 가운데 가장 공식적이고 중요한 위상을 차지했던 것은 이씨 왕조의 설립을 예언한 『구변진단지도(九變震檀之圖)』로, 이는 단군 시대부터 존재해 오다가 고려 말에 이르러 발견되었다고 믿어졌다.<sup>104)</sup> 그 밖에 단군 시대의 인물인 신지(神誌)와 신라 말의 승려 도선(道詵)의 도참이 왕도 이전의 근거로 거론되기도 했다. 그러나 도참비기나 지리서들 사이의 내용 사이에도 차이가 커서 1394년(태조 3)에는 이들을 교정하

104) 『陽村集』 권36, 「有明諡康獻朝鮮國太祖至仁啓運聖文神武大王健元陵神道碑銘」

는 음양산정도감(陰陽刪定都監)이라는 임시기관을 두어야 할 정도였다.<sup>105)</sup>

더구나 왕조 말에 흔히 일어나는 도참의 유행은 건국이 완료된 이후에는 제 어될 필요가 있었다. 실제로 태종대 초기에 도참을 이용한 두 차례의 변란이 일어난 후,<sup>106)</sup> 왕은 참서를 이용한 건국의 정당화 담론을 비판하기 시작하였다. 1417년(태종 17)에는 최초의 참서 금지령이 내려져 서운관과 민가에 소장된 도참서들이 압수되어 불살라졌다. 이때 불태운 도참서는 “두 상자(二篋)” 분량이었다고 한다.<sup>107)</sup> 그러나 이후 15세기 내내 여러 차례 수거된 술수서의 목록에도 계속해서 도참서들이 포함되어 있었으며, 조선후기만큼 잦은 빈도는 아니었으나 도참을 이용한 변란도 종종 일어나는 등 이 명령은 완벽하게 시행되지는 않았다.

중요한 것은 건국 초기에 도참을 수집, 정리하고 아마도 생산에도 관여하였던 것이 서운관이었다는 것이다. 그리고 도참이 공식적인 정치담론에서 배제된 이후에 도참서를 수거하고 처분한 것 역시 같은 기관이었다. 조선초기 왕조의 개국 담론, 즉 도참과 술수에 대한 호국 지향의 실천을 생산하고 제어한 것은 서운관에 속한 술관들이었다. 건국 상황이 아니더라도, 야망을 가진 몇몇 술사들은 권력 핵심부에 접근하기 위해 자신들의 술수를 활용하였다. 광해군 시기에 교하(交河) 천도를 건의한 술사 이의신(李懿信)이 그 대표적인 사례이다.

이들 술사들을 움직이는 동기가 출세욕이나 권력욕이었다면, 변란 세력은 국가 못지않게 술사들의 중요한 고객이 될 수 있었다. 변란에 참여하는 것은 현재의 권력자에게 인정받는 것에 비하면 리스크는 크지만 접근은 훨씬 용이한 일이었다. 천문이나 지리 등을 이용한 예언에 기반을 둔다는 점에서 변란 상황의 술사들은 개국 시기의 술관들과 유사한 테크닉을 사용하고 있는 듯하다. 그러나 이들의 담론과 실천에서는 서운관의 술관들에게서는 찾기 힘든 에토스, 즉 묵시종말론적인 지향이 분명하게 드러난다. 이 두 집단에 의한 술수의 호국적 이용 및 혁세적 이용의 차이는 중요하다.

분명 술관들의 사회적 지위는 양반 관리들에 비해 빈약했고, 통치체제가 정

---

105) 『太祖實錄』 권6, 태조 3년(1394) 7월 戊申(11일); 7월 己酉(12일).

106) 『太宗實錄』 권11, 태종 6년(1406) 6월 丁丑(19일); 권16, 태종 8년(1408) 11월 丁巳(13일).

107) 『太宗實錄』 권33, 태종 17년(1417) 6월 乙酉(1일); 6월 庚寅(6일); 권34, 태종 17년(1417) 11월 丙辰(5일); 12월 丙申(15일).

비뚤에 따라 그 일상적인 업무는 반복적, 기능적인 것에 머물렀다. 그럼에도 불구하고 서운관/관상감은 상서와 재이를 전문적으로 해석하는 기관으로 남아 있었고, 그 실무를 맡은 것은 천문, 지리, 명리를 다루는 술관들이었다. 이들 테크닉과 문화적 전통에 부분적으로나마 접근하는 것이 가능했던 민간의 술사들은 고도로 정치적인 동시에 종교적인 실천의 행위자가 될 수 있었다. 이들은 왕조 멸망의 징후나 국왕의 실덕(失德)을 평가할 수 있는 인물들로 여겨졌기 때문이다.

## 나. 변란 상황에서의 ‘도선 모델’

‘변란 상황’의 주술정치적 맥락에서는 승려의 역할도 술사들과 크게 다르지 않았다. 승려들은 도참의 저자로 믿어졌으며, 고려시대에 도참과 풍수 지리를 통해 천도를 건의한 인물들은 대개 승려들이었다. 이는 상당 부분 신라 말의 승려로 고려의 건국을 예견했다고 믿어진 도선(道詵)의 권위에 의한 것이었다. 고려 말의 묘청(妙淸), 신돈(辛旽), 보우(普愚) 등은 도선의 예언을 근거로 천도를 주장하였다.<sup>108)</sup> 그러나 조선 태조의 왕사(王師)였던 무학(無學)을 마지막으로 승려들은 체제 핵심부에서 공식적인 직위를 얻지 못했고, 도성 출입을 제한당하는 등 사회적 지위도 크게 낮아졌다.

그러나 “개국 상황”에서 승려들이 핵심적인 역할을 했다는 기억은 문화적으로 대단히 강하게 잔존해 있었다. 특히 도선이 저술했다는 도참비기는 조선시대 전반에 걸쳐 끊임없이 언급되었으며, 17-18세기의 변란에서 대단히 빈번하게 등장하였다. 흥미로운 점은 고려의 건국을 예언한 도선이 고려의 멸망, 나아가 그 다음 왕조인 조선의 운명까지도 내다봤다고 믿어졌다는 것이다. 이 ‘도선 모델’은 조선 건국에서 비슷한 역할을 한 것으로 여겨진 무학에 대해서도 적용되었다. 일본과의 전쟁 와중에 국왕 선조가 한양을 탈출한 사건을 기록한 『선조실록(宣祖實錄)』 기사에는 이 사건을 암시하는 재이(災異)에 대한 묘사들과 더불어 무학이 지었다는 도참기(圖讖記)가 인용되어 있다.<sup>109)</sup> 또한 무학이 이씨 왕조의 수명을 “순(順)”자라는 글자로 예언했다는 전승도 존재했

108) 이병희, “高麗時期 術僧의 活動과 그 意味”, 《석당논총》 62 (2015), 188-190.

109) 『宣祖實錄』 권26 선조 25년(1592) 4월 己未(30일).

는데, 변란 상황에서 이 한 글자짜리 “비결(秘訣)”은 300년, 380년, 400년, 800년 등으로 풀이되었다.<sup>110)</sup>

개국은 변란이라고 하는 이례적이고 불확실한 사건을 인식하기 위한 범례가 된다. 따라서 변란은 개국 상황을 모방하는 경향이 있다. 다시 말해 개국은 성공한 변란의 전례다. 개국 상황에서 술사들의 부서(符瑞) 해석이나 승려들의 예언이 필요했다는 믿음이 있는 문화 속에서, 변란 참여자들은 승려들의 참여를 필요로 했다. 일반적으로 이들 승려들은 추종자들에게는 “신승(神僧)”, 체제에 의해서는 “요승(妖僧)”이라고 불리는 비범한 인물들이었다. 그러나 술사들의 광범위하고 지속적인 가담과는 달리, 변란에서 승려가 전면으로 내세워지는 경우는 상대적으로 드물다. 대신 대부분의 사건에서 승려는 도참서를 간직하고 있다가 변란 참여자들에게 전달해준 인물로 묘사된다. 이들 사례에서 변란 참여자들은 참서를 어디에서 획득했느냐의 물음에 익명의, 혹은 특정한 승려에게서 받은 것이라고 진술하곤 하였다.

일례로 유효립 사건(1628)에서는 치악산(雉岳山)의 승려 담화(曇華)가 옥룡사(玉龍寺)의 비석에 자신이 조작한 예언을 썼다는 진술이 나왔다.<sup>111)</sup> 옥룡사는 도선의 호를 딴 절이며 도선 자신에 의해 창건된 것으로 여겨지고 있었다. 따라서 옥룡사의 비석에 글을 새긴 것은 도선에 의한 예언으로 선전하기 위함이었다. 또한 1687년에 제주에서 흥서(興書)를 조작한 혐의로 체포된 양우철은 자신이 10살 때 능주(綾州) 쌍봉사(雙峰寺)의 늙은 승려 석진(釋眞)에게서 도참서를 얻게 되었다고 진술하였다. 석진 자신은 『부모은중경(父母恩重經)』에 새겨진 이 비기를 젊은 시절에 또 다른 승려에게서 얻었지만 “상좌 중에 글을 아는 사람이 없어” 이 글을 양우철에게 전달했다고 한다.<sup>112)</sup>

110) 『承政院日記』 1029책, 영조 24년(1748) 5월 23일, “上曰, ‘其三百八十年之說歌作採薇之詩, 其意何也?’ (….) 遂萬曰, 敏樞有言, 《道誥秘記》, 有三百之語, 今後所餘三十年云”; 『罪人振采等推案』 嘉慶 17년(1812) 3월 4일 推考次罪人李元樸年五十更招 “鍾一曰, ‘嘗聞我國運數, 爲四百餘年, 此何謂也?’ 矣身答曰, ‘吾則聞爲八百年云. 蓋以世所傳, 無學書示順字倒數, 其劃則爲八百故也.’” (『推鞫』 [27:32])

111) 『仁祖實錄』 권18, 인조 6년(1628) 1월 乙丑(3일), “僧曇華居雉岳山, 與柳斗立善, 以玉龍寺碑 ‘戌亥載人禍, 寅卯未可知’之說, 爲讖記.”

112) 『梁禹轍推案』, 同日(1687년 5월 2일) 罪人梁禹轍更推. “矣身年十餘歲時, 讀書于綾州雙峰寺, 有老僧釋眞者, 持一卷書, 而來獻其書, 卽《父母恩重經》. 而其下一張細書, 所謂《秘記大摠》者. 矣身問曰, ‘此書從何得之?’ 釋眞曰, ‘老僧少時, 賞遊智異山, 有首座一僧授以此書, 老僧藏之久矣. 今僧老病將死, 上佐中無一人識字者, 故敢此來獻都令, 收之可矣.’ 矣身不却收藏, 其後謄書小冊, 置之篋笥中. 非其以言爲必信也.”

또 하나의 대표적인 사례는 김원팔 사건(1733)에서 남원에 께서를 건 인물들에게 『남사고비기(南師古秘記)』를 전달해 준 태진(太眞)의 경우이다. 그는 자신도 다른 고승인 자명(自明)에게 비기를 받은 것이라고 진술하였는데, 이와 같은 서사는 도참서에 신비로운 위광을 부여해 주었을 것이다.<sup>113)</sup> 이 사건을 계기로 조정에서는 이인좌의 난에 가담했던 술사 송하(宋河)를 승려 태진과 같은 부류로 취급하며, 그들의 술수가 의상, 도선 등의 “신승”들에게서 비롯한 것이라는 논의가 이루어졌다. 또한 “국조(國祚)” 즉, 국가의 운수를 예언하는 일을 “부처를 섬기는 것(崇佛)”, “불도(佛道)” 등과 동일시하며, 신라 말의 승려 도선과 조선의 술사 남사고는 인심을 미혹시키는 비기의 저자라는 이유로 동시에 비난하였다.<sup>114)</sup> 이런 맥락 속에서 술사(術士)와 술승(術僧)은 구분되지 않는다.

대부분의 변란에서 승려들은 태진의 경우처럼 도참비기를 전승하는 배후의 인물, 즉 ‘도선 모델’의 구현자로 진술되었다. 그러나 상대적으로 드물지만 승려들이 변란의 전면에 드러나는 경우도 있다. 이는 조선후기보다는 15세기의 사례에서 주로 발견된다. 1406년(태종 6)에는 사원의 토지와 노비를 줄이는 일에 반발한 승려 설연(雪然), 혜정(惠正) 등이 “승왕이 나라를 세우면 태평해질 것이다(僧王立國, 乃太平)”라는 주장으로 인해 처벌받았다.<sup>115)</sup> 유사한 사례로 1467년(세조 13)에도 익명의 승려가 다음과 같은 발언을 하였다. “『도선참기(道說讖記)』에 ‘병정년(丙丁年) 사이에 폭군이 즉위하여서 불법(佛法)을 모두 멸할 것’이라고 했다. 내가 가만히 헤아려 보건대, 우리의 도를 멸하는 일이란 바로 북쪽으로 정벌을 갔다가 회군을 하였을 때에 있었다.”<sup>116)</sup> 이와 같은 과

(『推鞠』 [10:30]) 이 서사는 최제우가 이른바 “을묘천서(乙卯天書)”를 얻었을 때의 상황과도 유사하다.

113) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 27일) 罪人僧太眞年五十一 “己酉七月, 轉到烏栖山, 逢着道僧自明. 自明問矣身在處是白去乙, 矣身答以 ‘內浦多景. 槩將欲遊覽乞食.’ 云. 兩日留連談話之間, 出示二折紙膽出文字, 曰, ‘此是南師古讖書.’ 云云. 仍爲膽給, 而矣身不解文字之故, 不識其辭意之爲如何.” (『推鞠』 [19:529])

114) 『英祖實錄』 권35 영조 9년(1733) 8월 甲戌(26일), “淳曰, ‘蓋湖南生神僧義相道說, 故南方多傳其方書. 或傳以風水, 或傳以推命, 或傳以相術, 有如向來宋河之類, 而僧徒尤惑信之, 故如太眞者有之矣.’ 上曰, ‘勝國有道說, 我國有無學, 而有國祚長短之說. 蓋高麗崇佛, 故我國之初, 猶有餘風, 中葉以後, 始擯而禁之耳.’ 命均曰, ‘高麗則上下專尙佛道. 而其秘記有云, 高麗五百年, 朝鮮八百年之說矣.’ 副提調尹陽來曰, ‘勿論道說師古, 以秘記妖惑人心者, 皆可斬也.’ 上笑曰, ‘承旨之言, 誠是矣.’”

115) 『太宗實錄』 권11, 태종 6년(1406) 6월 丁丑(19일). “以予所藏讖書觀之, 僧王立國乃太平 (….) 河崙安魯生死, 則可以當我讖書矣.”

격한 발언들은 명백히 조선 초의 억불(抑佛) 정책에 대한 반발을 표현하고 있다. 적어도 일부의 저항적인 승려들은 불교를 억압하는 폭군(이성계)에 대한 반감을 도선의 예언과 연결시키고 있었음을 확인할 수 있다.

눈길을 끄는 것은 승왕(僧王)이라는 표현이다. 이는 특정한 맥락에서는 고려 말에 승려가 되었다가 원에 의해 왕으로 책봉된 후 최영, 이성계 등에게 패배한 덕흥군(德興君) 왕혜(王諱)를 가리키는 말이기도 했다.<sup>117)</sup> 한편 조선시대의 용례에서는 연산군대의 학조(學祖), 명종대의 보우(普雨) 선조대의 의엄(義嚴) 등 권세를 얻은 승려들이 이 칭호로 불리었다는 기록이 있다.<sup>118)</sup> 물론 이 표현은 불경스러운 것으로 여겨졌기 때문에, 대부분의 경우 승왕이라는 말은 해당 승려를 비난하거나 고발하는 맥락에서 사용되었다.

예외적으로 1696년의 체종(體宗) 사건에 대한 추국 기록에 의하면, 승병(僧兵)들의 총섭(總攝)이 승려들 사이에서 “승왕”이라고 불리었다는 사실이 확인된다. 그리고 승려 체종 등은 이를 이용해 원한을 품고 있었던 남한산성의 총섭 현즙(玄楫)을 모함하여 제거하려고 하였다.<sup>119)</sup> 이를 통해 볼 때 승왕이라는 말은 공식적으로는 금기시되는 표현이었으나 승려들 사이의 은어로서 보전되고 있었음을 알 수 있다. 실제 승병들이 반란에 가담한 사례는 찾기 어려우나, 모의 단계의 변란에서 승병들을 동원하려는 계획은 종종 등장했다. 특히 이영창 사건(1697)은 그 실체는 다소 불분명하나, 남한산성을 중심으로 한 전국의 승병들을 동원하여 국가를 전복하려 한 계획이었다. 이괄의 난(1624)이나 송광유 사건(1628)에서도 승병들은 무력 봉기를 할 경우 유력한 동원 대상으로 인식되었다.

변란에 적극적으로 참여했던 반체제적인 인물들 가운데에는 출가와 환속을 통해 신분을 숨기거나 여러 지역을 유랑하는 경우도 있었다. 일례로 정여립의 친족이었던 소덕유는 기축옥사 당시에 연좌를 피해 승려가 되어 도주했다가 이후 임진전쟁이 일어나자 승병장이 되어 참전했다. 그리고 전쟁 이후에는 제

116) 『世祖實錄』 권43, 세조 13년(1467) 8월 甲午(1일).

117) 『高麗史』 권111, 「列傳」 24, 林樸; 권113, 「列傳」 26, 崔瑩.

118) 『中宗實錄』 권12권, 중종 5년(1510) 12월 辛丑(19일); 『明宗實錄』 권31, 명종 20년(1565) 4월 辛卯(25일); 『宣祖實錄』 권121, 선조 33년(1600) 1월 壬申(27일).

119) 『體宗推案』, 同日(1696년 11월 5일) 罪人體宗年二十九, “末端踏印所書三字, 僧人以摠攝稱爲僧王, 而今此傳令, 專爲殺得摠攝玄楫之計是白乎等以, 下此文字.” (『推鞫』 [11:700-701])

주도로 건너가 길운절 등과 함께 토호들을 포섭해 봉기하려고 하였다. 한편 정한 사건(1631)을 주도한 양천식(楊天植)과 양정식(楊廷植)은 “10년 동안 세 번 출가했다 세 번 환속하며” 변란을 조직했다. 이인좌의 난에 가담했다가 행방불명이 된 황진기 또한 승군(僧軍)을 조직해 재기를 노리고 있다고 믿어졌다.

변란 상황에서 승려들은 도참을 전수하는 이인, 신묘한 술수를 사용할 수 있는 신승, 언제든지 반란에 동원될 수 있는 무력을 가지고 있는 승병 등으로 상상되었다. 여기에는 ‘도선 모델’이라는 개국 상황에서의 신령한 승려의 역할에 대한 믿음, 민간에서 일정한 종교적 권위를 가지고 있었던 술승들에 대한 경험, 일본 및 청과의 전쟁 이후 체계화된 승병 집단의 존재 등의 조건이 작용하였다.

## 다. 이단적 선비들

변란 사례들 가운데에는 양반 또는 유생의 범주에 속하는 인물들의 참여한 사건이 다수 포함되어 있다. 반정이나 환국 등 중앙정치의 변동이 극심했던 17, 18세기에는 실각, 몰락한 양반 가문 출신의 인물들이 저항세력화했던 경향이 두드러진다. 실체가 불확실한 고변이나 모의 단계에서 적발된 사건들을 포함할 경우, 이는 단순히 양적으로만 보았을 때 하층민들이 주도한 변란에 비해서도 결코 적지 않다. 그러나 이와 같은 현상은 전근대 변란을 ‘민중운동’으로, 그리고 그 이데올로기적 배경을 ‘성리학’과 ‘민중사상’의 대립으로 보는 기존의 도식과 그다지 어울리지 않는다.

종교적 지향이 두드러지는 변란들에서 참여자들의 신분이나 사회적 지위는 대단히 다양했다. 관상, 사주, 점복 등을 전문으로 하는 직업적 술사들이 주를 이뤘던 것은 분명하지만, 이들 술법은 문자문화에 익숙했던 양반 계층이나 향리, 승려 등에게도 접근이 용이했다. 특히 기문둔갑(奇門遁甲), 육임(六壬) 등 도교적 배경이 있는 술법들은 비록 잡술(雜術)이라고 폄하되기는 하였으나, 유생들에게도 익숙한 문화였다. 특히 역점(易占)과 그를 바탕으로 한 술수들은 유교적 고전문화의 일부로 여겨졌기 때문에 상대적으로 문화적 저항이 약했다. 뿐만 아니라 고성훈은 한유(寒儒), 빈사(貧士) 등으로 부리는 소외된 지식

인 집단의 존재를 지적하고 있는데, 이들은 일정한 학문적 소양을 갖추고 있으면서도 열악한 사회, 경제적 처지 때문에 각지를 유랑하며 훈학(訓學), 의생(醫生), 지사(地師)를 생업으로 삼았다.<sup>120)</sup> 이런 ‘유랑지식인’ 유형의 인물들에 이르면 술사와 유생의 구분은 모호해진다.

이런 맥락에서 이영창 사건(1697)에 연루된 함경도의 선비 주비(朱斐)의 사례는 흥미롭다. 그는 젊은 시절 잠시 송시열(宋時烈)과 송준길(宋浚吉)에게 수학하기도 하였고, 역학에 조예가 깊어 『주역연의(周易演義)』를 비롯한 문집을 남기기도 한 유생이었다.<sup>121)</sup> 그러나 민간의 전승에서 그는 동해안 전역에서 명성을 떨친 비범한 술사로 기억되었으며, 정씨 진인과 연관되어 있다는 혐의를 쓰고 변란 사건 심문 과정에서 물고되었다. 또한 그의 제자들은 주비에게 “저주의 기운[蠱氣]”을 퇴치하거나 저주를 목적으로 “매에(埋穢)”한 물건을 찾아내는 술법을 배웠다고 한다. 주비가 주로 무당이 행하는 것으로 여겨진 “저주”에 대한 “대항주술”을 가르쳤다는 것이다.<sup>122)</sup> 유생 주비와 술사 주비라는 두 가지 이미지는 그다지 충돌하지 않는다. 중앙 정계에 진출할 가능성이 낮았으며, 실제로 벼슬길에 나가지 않았던 17세기 함경도 지방의 선비가 술수를 통해 명성을 얻는 일은 조선후기의 문화적 맥락에서 충분히 가능한 일이었다.

공적인 정치 참여에 대한 열망이 있음에도 불구하고 그것이 실현될 가능성이 거의 없었던 것은 유배객들도 마찬가지였다. 특히 역모사건 등에 연루되어 변방으로 유배를 온 인물들은 저항세력화하기가 쉬웠고, “이단적 지식”에 끌리는 경향이 있었다. 1755년 나주에서 일어난 궤서 사건의 주모자였던 윤지(尹志)는 형조판서를 지낸 윤취상(尹就商)의 아들로, 그 자신도 문과에 급제한 후 사간원, 사헌부 등에서 관직을 거친 관료 출신이었다. 영조의 즉위와 함께 가문이 몰락하고 제주, 나주 등지에서 유배생활을 하던 윤지는 중앙정계에의 복귀를 위해서 사주, 풍수, 도참 등 접근 가능했던 온갖 술수류에 의지하였다.

이단적 지식에 대한 추구가 곧바로 반체제적인 운동으로 이어지는 것은 아니었다. 그러나 도교적인 수행론이나 술수들은 주변적인 지식체계에 속한다는 점에서 도참과 쉽게 연관될 수 있었다. 이것은 “서학”으로서 소개된 천주교도

120) 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 34.

121) 『宋子大全』 권137, 「送咸興二朱君序」; 권119, 「答朱斐」; 권17, 「崔愼錄」上; 『同春堂集』續集 권12, 「文人錄」; 張志淵, 『朝鮮儒教淵源』(京城: 匯東書館, 1922) [이민수 역, 『조선유교연원』(명문당, 2009), 624-626.]

122) 『李榮昌等推案』; 『洪箕疇等推案』; 『增補 海東異蹟』下, 補「朱斐」.



마찬가지였다. 정약종(丁若鍾), 김건순(金建淳) 등 유생 출신의 초기 천주교인들은 서학만이 아니라 선도(仙道), 기문(奇門) 등의 술수에도 관심을 가졌다. 이들이 천주교를 받아들일 수 있었던 것 또한 이런 대안적 지식에 대한 추구가 계기가 되었다. 즉, 이들은 천주교가 기존에 자신들이 신봉했던 술수를 대체할 수 있는 것으로 이해하였다. 한편 동시대의 강이천(姜彝天)과 같은 인물은 유사한 동기에서 천주교와 접촉했음에도 불구하고 도참에 더욱 경도되며 천주교에 대한 정보를 도참에서 말하는 해도진인설의 체계 속으로 편입시켰다.

정치 진출에 대한 욕구와 그 좌절에 의한 원망이 유생들이 변란에 참여하게 된 중요한 동기였던 것은 분명하다. 그러나 명시적인 명분은 좀 더 다양했다. 인조, 영조 등 즉위 과정에서 정통성에 의문의 여지가 있었던 왕들은 선왕(광해군, 경종)의 복수를 내건 반역자들의 도전을 받아야 했다. 자신들의 거사가 사실은 조선왕실을 공격하는 것이 아니라 청을 정벌하기 위해서였다는 북벌론 또한 조선후기 변란에서 흔히 제기된 명분이다. 물론 이를 이루기 위해서는 무력한 현재의 조정을 전복하는 일이 선행되어야 한다는 것이 반란을 일으켜야 할 이유였다. 이런 주장은 청의 전성기에는 조선과 명이 받은 치욕에 대한 복수의 형태로, 19세기에는 허약해진 중국을 차지하고 서양세력과 싸우겠다는 야심의 형태로 제기되었다.

또 하나 고려해야 하는 것은 조경달(趙景達)이 지적한 바 있는 사(士) 개념의 변용과 확장이다. 19세기 이후 신분제도가 동요하고 문벌정치가 전개되면서, 한편으로는 세습적, 특권적 양반이 평가 절하되었고, 다른 한편으로는 관직에 진출하거나 유서 깊은 가문에 속한 이들이 아니라도 학식과 명망을 갖춘 이들은 선비로 인식되었다. 이들 가운데 일부는 천하국가를 위해, 혹은 백성을 위해 활동한다는 자의식을 가지고 있었으며, 이 시기에 빈번하게 일어났던 민란의 상징적, 실질적인 지도자가 되기도 했다.<sup>123)</sup>

이 시기의 반란 지도자인 홍경래, 종교운동의 창시자인 최제우 등이 “몰락 양반”이라고 여겨진 것 또한 이들이 사회신분적인 의미에서 양반 계층에 속해 있었기 때문이라기보다는 이러한 자의식 및 문화적 위치와 관련이 있다. 특히 변란의 명분으로 제세(濟世), 즉 “세상의 구원”이 내세워진 것 또한 19세기의 특징이다. 이는 관의 체포를 피해 여러 지역을 이동하며 끊임없이 변란을 조

123) 趙景達, 『민중과 유토피아』, 42-43.

직했던 이른바 “직업적 봉기꾼”들에게서 두드러진다. 이들은 비교적 분명한 신념을 가지고 지속적으로 변란을 시도한 인물들이었으므로 이런 명분이 필요했던 것이다.

우가, 채가와 함께 밤에 머물 때에 그들이 스스로 “우리들은 강개(慷慨)하여 결의 하였다.”고 하였는데 말하는 것이 뽀내고 으스대는 느낌이었습니다. 그래서 저는 물었습니다.

“자네들은 왜 강개하였는가?”

그들은 답했습니다.

“세상을 구제할 뜻[濟世之意]이 있다. 영남에도 혹시 우리와 같은 사람들이 있는가?”<sup>124)</sup>

현실의 불의에 대한 의로운 분노를 의미하는 “강개(慷慨)”라는 정서, 그리고 “세상을 구제”하겠다는 의지는 이 시기 변란의 기저에 흐르고 있었던 사(士)로서의 자의식, 즉 “선비정신”을 특징짓는 표현들이다. 이와 대단히 유사한 표현들은 이필제 사건에서도 등장한다.

주성칠(朱成七=이필제)은 강개(慷慨)하는 이야기로 눈물을 흘리며 말했습니다.

“지금 민생은 도탄에 빠져 있으니 시대에 대한 걱정이 작지 않다. 만약 영걸(英傑)이 있다면 민생을 건져내 구할 수 있을 것이다.”<sup>125)</sup>

무장봉기를 포함하는 변란을 적극적으로 주도한 19세기의 ‘선비’들은 문자를 알고 일정한 학식을 갖추었다고 여겨졌지만 전통적인 의미에서의 양반이나 유생과는 거리가 멀었다. 그럼에도 불구하고 이들 ‘봉기꾼’들은 스스로를 유교적인 의리론에 따라 백성을 구제하는 인물들이라고 믿었고, 다른 이들에게도 그런 식으로 비추어질 필요가 있었다. 이런 유형의 인물을 대표하는 이필제의 격문은 마치 성리학을 논하는 유학자의 글처럼 시작되었다. “사람은 천지의

---

124) 『逆賊守禎等獄案』, 咸豐(1853) 3년 10월 28일 推考次罪人金守禎年五十四更推, “與禹蔡夜宿時, 渠輩自言曰, ‘吾輩慷慨結義.’ 云, 而言談有揚揚自得之意. 故矣身問, ‘君輩何故而慷慨?’ 答云, ‘有濟世之意. 嶺南或有如吾輩之人乎?’” (『推鞠』 [28:743])

125) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 8월 29일 推考次罪人楊永烈年四十二, “成七以慷慨之談, 下淚而言曰, ‘見今民生塗炭, 時憂非細. 若有英傑, 可以拯濟民生.’” (『推鞠』 [29:278])

본마음을 받아 태어난다. 위로는 신령한 성(性)이 있고, 성에는 오류가 갖추어져 있다.”<sup>126)</sup>

## 라. 무당들의 묵시종말론

대단히 드문 사례이긴 하지만 무당으로 분류될 수 있는 인물들이 변란에 참여하는 경우도 있었다.<sup>127)</sup> 『추안급국안』에 포함된 조선후기 변란 사건 가운데 여환 사건(1688)과 차충걸 사건(1691)은 명백히 무격들 혹은 그와 밀접한 관련을 맺고 있던 이들에 의해 주도된 사건들이었고, 1785년 삼수부의 변란 사건에 관여된 미륵성인(彌勒聖人)의 제자 이용범(李龍範)이라는 인물도 이 범주에 포함될 수 있을 것이다. 최종성은 이들 무당의 반체제적 실천에 대해 몇 가지 유형으로 나누어 고찰한 바 있다. 여기에는 국왕이나 왕실에 대한 저주, 반역자에 대한 추앙 혹은 추종, 반역의 담론과 의례의 생산, 반역의 실제적인 주동 등이 포함된다.<sup>128)</sup>

그러나 다양한 형태의 무력봉기, 궤서, 반란모의 등에서 술사와 승려의 참여가 지속적으로 요청되었던 것에 비하면, 무당들의 변란 참여는 많지 않으며, 여타의 정치 세력과의 연계도 잘 드러나지 않는다. 이들 사례에는 구체적이고 실제적인 반란 계획보다는 주로 신비적, 의례적, 주술적인 측면에서 그 반체제적 지향을 노출하였다는 공통점이 있다. 대표적으로 여환 사건에서의 “역모”란 성인(聖人) 또는 성무(聖巫)라 불리는 무당들을 포함한 소수의 인원

---

126) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 8월 29일 推考次罪人鄭晚源年六十, “人受天地之衷, 而生上有靈性, 性具五倫.” (『推鞫』 [29:284])

127) 전근대 한국의 맥락에서 엄밀하게 무당의 범주를 규정하는 것은 쉽지 않다. 무당에는 양인과 천인이 모두 포함될 수 있었기 때문에 신분 개념이라 하기는 어렵다. 한편 제도적으로는 활인서(活人署)나 성수청(星宿廳) 등의 기관에 속해 있거나, 각 지방 관아에 등록되어 무세(巫稅)를 납부하는 이들을 포함할 수 있을 것이다. (『大典通編』 권2 「戶典」, 雜稅, “京巫女, 屬活人署.”, “外方巫女, 錄案收稅.”, “兩西巫女稅, 全數管餉會錄.”) 그러나 지역에 기반을 둔 행정적 정의는 다양한 형태로 존재했을 민간의 “무속적”인 행위자들을 두루 포함하지 못할 가능성이 있다. 여기에서는 앞서 다룬 술사의 술업과 구분되는, 각종 신격과 관련된 의례적 테크닉을 전문적으로 수행하는 종교전문인들, 그리고 무당 혹은 그와 유사한 명칭들로 스스로를 정체화하는 인물들을 무당 유형의 행위자에 포함시키려 한다.

128) 최종성, “어둠 속의 무속”, 24-30.

이 큰 비가 내려 도성이 붕괴될 것을 기대하며 한양으로 행진을 한 것에 지나지 않았다. 차충결 사건에서도 무녀과 그 주변인물들이 장차 나라의 주인이 될 정씨에게 제사를 바친 사실이 드러날 뿐, 실제로 그를 추대하는 정치적 행위로까지 발전되지는 않았다.

한편 이들 각각의 사례에는 몇 가지 의미 있는 유사점들이 보인다. 첫째, 도참비기에 전거를 두는 사건들에 비해 무당들이 주도하는 변란은 우주론적인 변혁이나 초월적인 조력자의 개입에 대한 믿음을 보인다. 여환 사건의 참여자들은 장차 “미륵의 시대[彌勒代]”가 도래할 것이며, 이때에 조선을 비롯한 온 세상이 대홍수에 휩쓸릴 것이라고 주장하였다. 이용범의 경우도 “미륵성인”이라고 불리는 인물을 추종하였으며, 그에게 배운 “신장맛이[迎神將祭]”를 통해 “미륵세계[彌勒世界]”를 앞당길 수 있다고 하였다.

둘째, 이들 사건에서 명백하게 드러나는 메시아니즘적인 지향이다. 이는 흔히 당시에 널리 퍼져 있었던 정씨 진인에 대한 믿음과 중첩되었다. 차충결 사건의 참여자들은 이른바 천기공부(天機工夫)를 통해 생불(生佛)인 “정씨 아이[鄭兒]”의 존재를 파악하고 이를 “한양이 망하고 전읍(奠邑: 鄭)이 흥할 것”이라는 예언과 결부시켰다. 이용범의 경우도 성인(聖人)인 정을룡(鄭乙龍)이 “장차 크고 귀하게 될 것”이라면서 “정씨가 흥할 것(鄭氏將興)”이라는 예언을 자신이 설행하는 의례의 축문(祝文)에 포함시켰다.<sup>129)</sup> 여환 사건의 주모자 여환과 원향 또한 각각 생불(生佛), 용녀부인(龍女夫人) 등으로 불리었다. 이 사건에서는 정씨 진인을 암시하는 표현은 언급되지 않지만, 성인(聖人) 또는 용자(龍子)가 나라를 다스리게 될 것이라는 예언이 제기되었다.

이들 사례에서 두드러지는 목시적, 종말론적 성격은 이례적인 종교운동이 발생하는 상황에서 무당들이 참여하는 방식과 일정한 관련이 있는 것으로 보인다. 1758년 황해도 지역에서는 생불, 혹은 미륵이라 칭하는 네 명의 여성들에 의한 종교운동이 일어나 지역민들이 사당을 허물고 제사를 폐지하는 일이 일어났다. 여기에는 일반 민중만이 아니라 무당들도 가담하였는데, 그들은 자신들의 무구를 처분하고 신당을 철거하는 등 일종의 개종(改宗)을 행하기도 했다. 최종성이 지적한 바와 같이, 이 사건은 고려 말 이금(伊金)이 주도한 운동과 많은 점에서 유사하였다. 이 사건에서도 무당을 중심으로 한 대중들은

---

129) “정을룡”이라는 이름은 같은 해에 일어난 이율, 흥복영 사건에서도 정씨 진인의 이름으로 지목된 바 있었기 때문에 당국의 비상한 관심을 불러일으켰다.

“미륵불”이라 자칭하는 이금의 명령에 따라 신명에 대한 기도와 제사를 중지하였다.<sup>130)</sup>

무당들은 강한 종교적 관심을 가지고 있으나 제도적인 소속감은 그다지 강하지 않은 종교전문인이라는 측면에서 새로운 종교운동의 좋은 포섭 대상이었다. 교의나 실천의 정통성보다는 카리스마적인 영능에 의존하는 무당의 종교적 태도는, 자신들이 기존에 실천하던 무업(巫業)보다 강력한 영적 권능을 접했을 때 즉각적이고 급진적인 전향이 가능하게 하는 조건이었다. 여환 사건의 주모자 가운데 한 사람이었던 무녀 계화(戒化)가 포섭된 과정도 이와 유사했다. 그는 여환의 동료였던 술사 황회(黃會)의 지시에 따라 기존에 자신이 모시던 “신당의 귀신(神堂之鬼)”을 “몰아내고”, 그보다 영험한 신인 “제석의 귀신(帝釋之鬼)”을 모시게 되면서 이 조직에 가담하게 되었던 것이다.<sup>131)</sup>

이금, 여환, 그리고 황해도의 “생불”들을 따른 무당들을 이끈 것은 강력한 종말론적 동기였다. 이들 지도자들은 기존의 신들을 초월하는 권위를 주장하면서 파국적인 재난의 임박을 예언하였다. 이 종말론은 기본적으로는 우주론적인 것이었지만, 왕조나 사회체제에 대한 불만이 만연한 상황에서는 정치적인 반체제성을 포함할 수 있었다. 비록 전근대 상황에서 이 종교운동들이 제도화된 신종교조직으로 발전하지는 않았으나, 국가는 이를 사교(邪教)의 범주에 포함시킬 수 있었다. 1791년의 진산사건 당시 국왕 정조는 천주교인들이 조상의 신주(神主)를 없애고 제사를 폐지하는 것을 황해도 생불 사건에 대한 기억과 연결시킨 바 있다.<sup>132)</sup> 흥미로운 점은 정조가 무당들이 활발히 참여했던 과거의 종교운동을 마치 천주교를 가리킬 때와 같이 “사학(邪學)”이라 부르고 있다는 것이다. 안정복(安鼎福)의 천주교 비판인 「천학문답(天學問答)」에서도 천주교를 한편으로는 중국 역대 왕조의 종교결사들에 빗대고, 다른 한편

130) 최종성, “무업(巫業) 없는 무당: 개종상황에 놓인 조선의 무당들”, 《종교학연구》 32 (2014), 11-17.

131) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 29일) 罪人戒化年四十九. “矣身聞黃繪驅逐神堂之鬼, 崇奉帝釋之鬼是如爲白去乙, 矣身子女多死, 故欲爲尊奉靈神, 出給錢文十餘兩於黃繪, 以爲祈禳之地.” (『推鞠』 [10:133-134]) 이 변란에 가담한 무녀는 여환의 아내이며 사해용왕(四海龍王)의 딸이며 용녀부인이라 불린 원향, 황회의 아내, 그리고 계화 등 적어도 세 사람이며, 정확한 수나 인적사항이 확인되지 않는 그들의 “제자”들 가운데에도 무당들이 포함되어 있었을 가능성이 있다.

132) 『正祖實錄』 권33, 정조 15년(1791) 11월 丁丑(6일), “故昔在先朝戊寅, 海西地方有邪學, 幾乎家家人人, 毀祠廢祀, 自海西而至于關東, 其徒寔繁, 中外頗惶惑.”

으로는 1758년의 해서 생불사건과 비교하고 있다.<sup>133)</sup> 이들은 모두 『논어』에서 말하는 “괴력난신(怪力亂神)”의 범주 속에서 논의되고 있는데, 중국의 사례로 언급된 종교결사들 대부분은 단순히 종교운동이었을 뿐만이 아니라 무력봉기를 일으킨 반란 집단이기도 하였다.<sup>134)</sup> 따라서 여기에서 암시되고 있는 것은 백성들을 “미혹”하는 종교 집단은 조건이 갖추어지면 언제든 반란 집단으로 전화될 수 있다는 인식이다. 전근대 국가의 관점에서 “사교(邪敎)”와 “변란”은 혼동되는 범주였다.

이 지점으로부터 우리는 조선후기 변란에서 무당이 주로 관여하는 목시종말론적인 세계관이 나타난다는 점, 아울러 그런 사건은 전체 사례들 가운데에는 소수에 머문다는 점을 동시에 설명할 수 있는 유력한 가설을 찾을 수 있다. 무당들은 새로운 종교운동의 좋은 포섭대상이었으며, 전근대 상황에서 이런 종교운동은 반체제적인 정치적 반란과 연관된 것으로 여겨지곤 했다. 마찬가지로 진인출현이나 왕조교체와 같은 정치적 예언은 신비적, 주술적인 종교운동과 호환, 중첩될 수 있는 범주에 속해 있었다. 따라서 무당들은 몇몇 카리스마적인 인물들을 중심으로 한 종교운동이 등장할 때, 비교적 손쉽게 당시에 유행하던 정치적 예언의 문화적 재료들을 활용할 수 있었다. 그러나 중국의 사례와 비교할 때, 전근대 한국에서 교조와 명칭, 교의체계 등을 갖춘 제도화된 종교결사의 전통은 대단히 약했으며, 그럴 가능성이 있는 집단의 조직은 대개 운동 초기에 근절되었다. 따라서 조선에서는 교단 체제를 갖추고 때로는 무장집단화하기도 했던 명, 청의 민간종교결사와 같은 것이 거의 나타나지 않았다. 그리고 이런 상황은 19세기 후반 이후 동학, 증산교 등이 등장할 때까지 지속되었다.

한편 “개국 상황”을 상상하는 모델 속에서 일정한 위치를 차지하고 있었던

133) 이 사건에 대해서는 다음을 참조. 최종성, “생불로 추앙받은 조선의 여인들” 『두 조선의 여성: 신체, 여성, 심성』 (혜안, 2016), 341-364.

134) 『順菴集』 권17, 「天學問答」, “是以孔子不語怪力亂神. 怪是稀有之事, 神是不見之物. 若以稀有不見之事, 言之不已, 則人心煽動, 皆歸荒誕之域. 以其大者言之, 漢之張角, 唐之龐勛黃巢, 宋之王則方臘, 元之紅巾賊, 明末之流賊, 皆其流也. 其他小小妖賊, 稱彌勒佛, 白蓮社之徒, 在在蠅興, 史傳不誣. 至若我英宗朝戊寅, 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, ‘佛既出世, 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. 西士所謂天主之敎, 其從化之速, 豈過於此乎? 其時自上送御史李敬玉按誅之. 而其妖彌月不定, 人心之易動難定, 易惑難悟, 大抵如是矣.”

술사, 승려, 유생 등과는 달리, 무당이 반란이나 건국에 참여하는 것에 대해서는 적합한 범례가 존재하지 않았다. 다시 말해, 많은 점에서 충분히 반란의 행위자가 될 수 있었던 조선후기의 무당이 실제로 반체제적인 운동에 가담한 사례가 많지 않은 것은, 문화적으로 상상된 ‘혁명’의 신화 속에 무당의 자리가 마련되어 있지 않아서였다. 물론 그럼에도 불구하고 무당 유형의 인물들이 주도한 사건들은 일어났다. 그리고 그런 사건들은 역사상 반복적으로 실행되며 ‘검증된’ 종교적 구조에서 일정부분 이탈해 있었기 때문에, 여타의 사례와는 다른 독특한 세계관과 실천 양식을 드러내게 된 것이다.

## IV. 예언과 예언서

### 1. 근대 『정감록』과 조선후기 예언서들

이른바 ‘전근대 민중사상’의 범주에 속하는 현상들 가운데에서도 가장 이른 시기부터 많은 관심을 받아 온 것은 『정감록』이라는 제목의 책으로 대표되는 예언문화였다. 앞서 수차례 언급하였듯이, ‘정감록 사상’ 또는 ‘정감록 신앙’이라는 말은 그 개념상의 문제점에도 불구하고, 조선시대의 저항적인 종교문화를 대표하는 이름으로 사용되어 왔다. 그리고 이것은 한국종교만의 현상도 아니다. 일찍이 양(C. K. Yang)은 명, 청 시대 반란 집단 및 종교결사들의 묵시종말론적인 예언과 『추배도(推背圖)』, 『소병가(燒餅歌)』 등 예언서를 언급하면서 그 일반적인 특징들을 제시하였다.

첫째, 예언은 세계의 역동적 변화를 설명하는 기본적 이론을 제시한다. 역사와 세계는 이 이론에 의해 불가해한 것으로부터 이해 가능하고 질서를 갖춘 대상으로 인식된다. 둘째, 흔히 예언은 과거의 신화적, 역사적 사건에 대한 해석을 통해 신뢰성을 얻는다. 즉, 예언의 언어를 통해 과거의 사건을 정당화함으로써 미래의 예언에 대한 확신을 일으키는 것이다. 셋째, 많은 예언들은 세계가 하나의 단계(phase)에서 다음 단계로 넘어갈 때 거대한 재앙을 통한 파국을 맞을 것이라고 주장한다. 이것은 사회적 위기상황에서 더욱 큰 재난에 대한 불안과 공포, 혹은 그 이후에 도래할 평화로운 세계에 대한 기대를 불러 일으킬 수 있었을 것이다. 넷째, 교단 운동에서 흔히 드러나는 것으로, 많은 예언은 그것을 믿는 자들은 구제를 받고 진리를 거부하면 몰살될 것이라고 주장한다. 교단 조직과 관련이 적은 예언들에서 이 특징은 두드러지지 않는다. 다섯째, 예언의 언어는 모호하고 보편적이어서 다양한 해석이 가능하고, 많은 사건들에 적용될 수 있다. 따라서 예언을 이용하는 특정한 운동이 실패하더라도 예언의 언어는 폐기되지 않고 다른 사건에도 적용될 수 있었다. 여섯째,



예언이 제시하는 우주적 변화의 시간은 대단히 큰 스케일로 제시된다. 양은 이것이 인간의 역사를 우주적 시간에 비하면 덧없고 사소한 것으로 제시함으로써 경외심을 불러일으킬 수 있었다고 해석하였다.<sup>1)</sup>

양이 이용한 자료는 대부분 명과 청, 그리고 20세기 초 중국의 것이었지만, 여기에 열거된 특징들 대다수는 조선후기의 목시종말적 예언에 그대로 적용할 수 있다. 특히 교단 조직의 역할이 상대적으로 미미했던 조선의 변란 사례들에서는 참서(讖書), 비기(秘記), 비결(秘訣) 등으로 불린 예언 텍스트들이 핵심적인 역할을 했다.<sup>2)</sup> 특히 2000년대 이후 조선의 “예언문화”에 대한 학술적 관심이 늘어나고, 예언서에 대한 문헌학적 연구가 진척되면서 변란에서의 예언의 역할에 대한 기존의 논의 또한 큰 폭의 수정이 불가피하게 되었다.

기이한 점은 『정감록』에 대한 대중적 관심이 있어 왔고, 현대의 종교 및 정치 현상에도 지속적인 영향력이 나타남에도 불구하고, 이 책에 대해 알려진 바가 거의 없다는 것이다.<sup>3)</sup> 알려져 있지 않은 것이란 텍스트의 ‘내용’이 아니다. 『정감록』의 범주에 속하는 것으로 알려진 필사본들은 공공도서관에서부터 개인의 소장 도서에 이르기까지 수많은 책들이 산재해 있고, 이 가운데 일부는 식민지 시대에 근대적 출판본의 형태로 활자화되었다. 흥미롭게도 이 출판본들은 대부분 같은 해, 1923년에 경쟁적으로 출간되었다. 당시의 신문기사는 이런 상업적 출판이 활발하게 이루어지던 시기의 분위기를 잘 전해준다.

근일에 정감록(鄭鑑錄) 발간을 당국에서 허가하여 이것을 인쇄·발매하는 자가 많은 바 각각 자찬적(自讚的) 선전하여 각 지방에 판매하랴 분주한 모양인데, 그 내용과 제목은 수종(數種)이 있으니 조선도서주식회사와 한성도서주식회사에서 발매하는 자는 조선사람의 명의로 발행하는 자로 가장 먼저 출판된 바 그 내용인즉 칠서사십칠결(七書四十七訣) 일백삼십여 페이지로 된 책자로서 특가 팔십 전인데 그 출처와 유래가 상당하다 하고<sup>4)</sup> 이문당(以文堂)에서 발매하는 것은 일본인의 저작으로 이십이결 칠십 페이지의 책자로 대금은 칠십오전인 바 진본정감록(眞本鄭鑑錄)이라 하

1) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, 232-239.

2) 참서, 비기, 비결 등의 용어 각각은 상이한 역사적 배경을 가지고 있지만, 조선후기의 맥락에서는 거의 구분되지 않고 있다. 이들 개념은 하나의 사례에서도 혼합되어 사용되는 등, 상호 대체 가능한 것이었다.

3) 20세기 이후 한국의 문화 저변에서 『정감록』이 어떤 방식으로 영향력을 발휘했는지에 대해서는 다음을 참조. 김탁, 『정감록: 새 세상을 꿈꾸는 민중들의 예언서』 (살림, 2005), 22-35.

4) 金用柱 編, 『鄭鑑錄』(京城: 朝鮮圖書株式會社, 1923).

는데<sup>5)</sup> 만일 진본이 아니면 대금을 도로 보내겠다고 보증까지 한다 하며 또 동경에서 발간되었다는 것<sup>6)</sup>은 아직 조선에 건너오지 아니하였다더라.<sup>7)</sup>

해방 이후에는 이들 출판본을 대본으로 한 현대어로의 번역 또한 활발히 이루어졌다.<sup>8)</sup> 널리 알려져 있듯이 이들 예언서에는 파자(破字)나 암호화된 간지(干支)와 같은 요소들이 포함되어 있지만, 대부분은 내용의 해석에 있어 장애가 될 정도는 아니다. 따라서 우리는 이들이 일반적으로 이씨 왕조의 멸망을 예측하고 있으며, 미래의 재앙과 새로운 왕조의 성립에 대한 예언을 하고 있다는 사실을 알 수 있다. 그러나 이 텍스트들이 언제, 누구에 의해 작성되었는지에 대해서는 전혀 알려져 있지 않다. 해제를 포함하고 있는 근대 이후의 출판본들과 번역본들은 모두 이 문제에 대해 나름의 추측을 내놓고 있지만, 대체로 근거는 불분명하며 획기적인 자료의 발견이 없는 한 앞으로도 해결되기 힘들 것이다. 또한 이 책들은 형식이나 내용에 있어 대단히 이질적인

5) 柳田文治郎 編, 『眞本 鄭鑑錄』(京城: 以文堂, 1923).

6) 細井肇 編, 『鄭鑑錄』(東京: 自由討究社, 1923).

7) “정감록의 경쟁: 각기 내 것이 좋다고”, 《朝鮮日報》 1923년 3월 25일 석간 3면. 표기법은 현대식으로 바꾸었다. 한편 같은 시기 《매일신보》에도 대동소이한 내용의 광고성 기사가 실렸음이 확인된다. “秘訣 鄭鑑錄은 유사한 것이 많으니 진본에 주의가 필요”, 《每日申報》 1923년 3월 27일. 기사에 언급된 출판본들의 서지는 앞의 주석들을 참조. 백승종의 연구에서는 이 가운데 이문당(以文堂)판에 대해서는 다루고 있지 않으며, 이 기사에는 언급되지 않은 현병주의 『비난 정감록진본』을 “연대미상”으로 소개하고 있다. (백승종, 『한국의 예언문화사』, 233-234.) 현병주의 책은 오늘날 『정감록』 연구에 널리 이용되고 있는 영인본인 안춘근 편, 『鄭鑑錄集成』(아세아문화사, 1981)에도 포함되어 있다. 그러나 여기에는 서론에 해당하는 부분과 간기가 누락되어 있어 연대미상으로 파악된 듯하다. [玄丙周 編, 『批難 鄭鑑錄眞本』(京城: 槿花社, 1923).] 간기에 의하면 이 책은 1923년 4월에 간행되었으며, 따라서 위 신문기사에는 언급되지 않은 것 같다.

또한 일본에서 발간된 최초의 출판본인 자유토구사(自由討究社)판에 실린 편집자 호소이 하지메(細井肇)의 서문에 의하면, 이 책이 출판된 해(1923년)는 출판사가 이 책의 간행을 예고한 시기로부터 “이미 3년이 지난” 시점이었으며, 출간이 늦어진 것은 호소이 자신의 건강상의 이유였다. (細井肇 編, 『鄭鑑錄』, “鄭鑑錄の檢討”, 44.) 그렇다면 위의 기사에 언급된 “당국의 허가”는 1920년경의 일로 보아야 할 것이다. 한편, 조선에서의 출판본들 역시 극히 짧은 시차를 두고 비슷한 시기에 동시에 간행된 이유에 대해서는 좀 더 검토가 필요하다.

8) 『정감록』의 대표적인 현대어 번역으로는 다음과 같은 것들이 있다. 김수산, 이동민, 『鄭鑑錄』(명문당, 1981); 이민수, 『新譯 鄭鑑錄』(흥신문화사, 1985); 신일철, “鄭鑑錄”, 『한국의 민속·종교사상』(삼성출판사, 1988); 양태진, 『정감록: 민족종교의 모태』(예나루, 2013).

다양한 텍스트의 모음집 형태로 되어 있다. 그러나 이들 텍스트들 사이의 관계에 대해서는 거의 밝혀진 바가 없다.

이런 사정 때문에 조선시대 예언서 연구에 있어서는 기본적인 부분들에서부터 해결되지 못한 난제들이 남아 있다. 대표적인 의문은 『정감록』이라는 제목이 의미하는 바에 대한 것이다. 여기에 대해서는 “정감록”이라는 이름이 광범위한 전근대 한국 예언 문헌을 범칭(汎稱)한다는 경우와, 흔히 “감결(鑑訣)”로 알려진 특정한 대화 형식 예언서만을 가리킨다는 경우가 있다.<sup>9)</sup> 이에 대한 논의는 최근 식민지 시기 일본인 연구자 및 장서가들에 의한 필사본 수집 및 근대 출판본의 출간 과정에 대한 연구로 인해 크게 진전되었다.<sup>10)</sup> 정감록 개념의 ‘넓은 의미’와 ‘좁은 의미’ 가운데 오늘날 널리 받아들여지고 있는 것은 ‘넓은 의미’ 쪽이다.<sup>11)</sup> 그러나 근대 출판본들의 발간 이전의 필사본들과 19세기 이전의 용례를 고려한다면 이는 대단히 의심스럽다. 『정감록』이라는 제목이 문헌기록에 등장하는 18세기 초 이래로 이 책은 『도선비기』, 『남사고비결』 등 제목이 알려진 여러 다른 예언서들 가운데 하나로만 언급되고 있기 때문이다.

18세기 당시 『정감록』이 처음부터 끝까지 이씨와 정씨의 대화 형식으로 된 특정한 유형의 텍스트를 가리키는 말이었다는 사실은 1787년의 『승정원일기』에 기록에서도 잘 드러난다.<sup>12)</sup> 그리고 19세기의 이규경(李圭景)은 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』에 포함된 한 글에서 당시 유행하던 비결서들의 목록을 제시하고 있으나, 여기에는 『정감록』이 아예 포함되어 있지 않으며, 도참비기(圖讖秘記), 참기(讖記), 비결(秘訣), 비기(秘記) 등의 용어를 사용하고 있을 뿐, “정감록”이 이들 모두를 범칭한다는 인식 또한 나타나 있지 않다.<sup>13)</sup>

9) 이 문제에 대한 필자의 주장과 자료는 한승훈, “최초의 정감록 영역본, 그리고 한국 예언서 연구의 난제들”, 《한국문화》 84 (2018)에서 제시한 것을 발전시킨 것이다.

10) 백승종, 『한국의 예언 문화사』, 229-260; 박해선, “식민지 조선과 정감록”. 《일본 근대학연구》 59 (2018).

11) 김탁, 『정감록』, 37.

12) 『承政院日記』 1629책, 정조 11년(1787) 7월 15일 “上曰, ‘此必《鄭鑑錄》也.’ 鍾秀曰, ‘果是《鄭鑑錄》. 而非鑑字 卽勘亂之勘字矣.’ (….) 上曰, ‘此冊首末, 皆問答乎?’ 鍾秀曰, ‘卽李泌與鄭勘問答者也.’”

13) 『五洲衍文長箋散稿』 권49, 「祕緯圖讖辨證說」, “我東, 則圖以檀君時, 神誌仙人爲鼻祖. (….) 百濟僧道詵者, 著《圖讖符命》. 新羅異釋元曉·義相. 始創圖讖秘記. 羅時又有靈軒者, 稱六朝時人, 東來著圖讖. 麗末術僧指空·懶翁, 亦有讖記. 入于國朝, 有

이와 같은 인식은 19세기말에 이르러서도 크게 달라지지 않은 것 같다. 황현(黃玗)은 『오하기문(梧下記聞)』에 동학농민전쟁 당시 동학도들이 예언을 믿고 있었으며, 이런 예언서들이 민간에 널리 퍼져 있었다는 기록을 남겼다. 특히 그는 당시 유행하던 두 예언서인 『감록(戡錄)』과 『향린산총론(香麟山總論)』 제목과 그 간략한 내용을 소개하고 있으나, “정감록”이라는 단어는 전혀 언급하지 않고 있다.<sup>14)</sup> 유사한 서술은 1908년에 발간된 츠루야 카이류(鶴谷誠隆)의 『조선의 종교(朝鮮의宗教)』에서도 나타난다.<sup>15)</sup> 그는 당시 조선사람들이 가장 숭신(崇信)하는 예언서는 도선의 『도선비기(道詵秘記)』, 정감의 『정감록(鄭鑑錄)』, 이지함의 『토정비기(土亭秘記)』, 의상의 『산수비기(山水秘記)』, 였다는 것이다. 그리고 이 책에는 츠루야 자신이 수집한 두 개의 예언서 전문이 수록되어 있다. 이들은 각각 『신라 원효대사 제자 의상대사 자혜존자 비기(新羅元曉大師弟子義相大師慈惠尊者秘記)』와 『이심정감 산수비록(李沁鄭鑑山水秘錄)』이라는 제목이 붙어 있다.<sup>16)</sup> 이 가운데 후자만이 『정감록』 스타일의 대화편에 속한다.

이런 자료들로부터 판단해 볼 때, 조선말에 이르기까지도 『정감록』 및 그와 동일한 계통의 텍스트는 유력한 예언서 가운데 하나였지만, 그들 모두를 대표할 정도로 중심적인 권위를 부여받은 것은 아니었던 것으로 보인다. 그러나 같은 시기 《황성신문》에 실린 사설들에서는 상황이 달라지고 있었음을 감지할 수 있다. 『정감록』은 여전히 여러 많은 예언서 가운데 하나였지만, 특별히 더 ‘해로운’ 것으로 다루어지고 있었던 것이다.<sup>17)</sup> 이것은 당시 “십승지(十勝地)”

---

異僧無學，尤善孕數，作讖記。格庵南師古，明於象緯，撰秘訣。魏漢祖者著《雲鶴集》，秘記類也。”

14) 『梧下記聞』首筆，“有所謂《戡錄》者，有所謂《香麟山總論》者。謄傳故紙。寄在閭巷弊籠，莫究其所從來。”

15) 이 책은 아직 한국종교 연구자들에게 본격적으로 검토된 바 없는 것으로 보이지만, 식민지화 이전에 일본인에 의해 출간된 조선의 종교에 대한 최초의 종합적인 연구서에 속한다. 저자인 츠루야에 대한 정보는 많지 않으나 미치시게 신교(道重信教)의 서문에 의하면 그는 정토종의 개교사(開教使)로 1890년대에 한국어 연구를 위해 내한하였다. 한국에서 학당, 교회를 열어 수년간 포교활동을 하던 츠루야는 귀국 후 그동안 모은 자료와 견문을 가지고 이 책을 서술하였다고 한다. 鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』(東京: 宗教研究會, 1908), (序) 2-3.

16) 鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』, 88-102.

17) “鄭堪錄不足信”，《皇城新聞》大韓光武3년(1899) 12월 19일. “我東에도 自羅麗로 入于我韓 ㅎ야 道詵秘記니 土亭秘訣이니 魏淸學秘訣이니 種種 信疑가 不無 ㅎ되 一 種隱恠한 文字가 別有 ㅎ니 非經非緯오 非圖非讖이오 非術非數오 非卜非筮로디 足

나 “양백(兩白)” 등으로 이주, 도피할 것을 선동하는 “정감록 신봉인(鄭勘錄信奉人)”들을 겨냥한 글이었다.<sup>18)</sup> 『황성신문』은 이후로도 반복적으로 이들 이주 운동에 대한 유사한 기조의 비판 논설을 싣고 있으며, 일본에 의한 식민지화가 가시화되는 상황에서는 『정감록』이 이를 미리 예견했다는 식의 기사나 투고 또한 여러 신문에 실렸다.<sup>19)</sup> ‘넓은 의미’의 정감록 개념은 이처럼 19세기 말에서 20세기 초 사이, 대중운동의 차원에서 『정감록』이라는 책이 부각됨에 따라 알려지기 시작하였을 것이다.

또한 식민지화 이후에도 계룡산 등지에의 이주운동이 활발해지고, 교외에 이를 반영하는 신종교 집단들이 등장함에 따라, 한국의 예언문화는 일본인들의 정책적, 학문적 관심을 끌게 되었다. 오늘날 수집 시기가 비교적 분명한 예언서 필사본들은 대부분 1910년대에 일본인 장서가들에 의해 입수된 것이다.<sup>20)</sup> 특히 이 시기에는 이들 책에 대한 아유카이 후사노신(鮎貝房之進), 이마니시 류(今西龍)에 의한 해제가 작성되어 출판본 발간 이전 연구자들의 『정감록』을 비롯한 예언서들에 대한 이해를 확인할 수 있다.<sup>21)</sup>

히 人心을 狂亂케 하며 世道를 衰亡케 하는 禍害를 釀出하는 者를 名曰 鄭勘錄이라.”

- 18) “鄭勘錄不足信”, 《皇城新聞》大韓光武 3년(1899) 12월 19일, “其禍害를 釀出함을 論하건디 京鄕紳士豪富가 鄭勘錄을 秘授하여 視諸掌하며 存諸心하여 所謂 十勝地나 求人種於兩白이니 하여 別業을 營求하고 養屬을 提携하여 無穀無鹽한 亂峯絶峽에 入하여 死亡이 相屬도 하며 離親戚棄墳墓하고 決然捨去하여 財産을 蕩敗도 하여 狼具而歸한 者ㅣ 十居八九로디 猶不覺悟하고 曰 先入者還이라난디 我輩는 아마 先入이라 하여 亡身敗家하되 餘戀이 不盡하니 (….) 人心을 挽回하며 世道를 斡旋하며 人人이 愛國心을 公起하여 國이 衰함을 見하면 何以則 盛할고 하며 亡함을 慮하면 何以則 興할고 하여 十勝地나 兩白間에 不去하고도 與國俱安하는 것이 長策인가 不然하여 愛家愛身心이 私起하여 國의 興亡盛衰는 不關하고 十勝地나 兩白間에 安在하여도 豺虎腹中物에 不過함이 長策인가 鄭勘錄信奉人들은 熟思之하라”
- 19) “乖類自陷不測” 《皇城新聞》大韓光武 4년(1900) 4월 17일; “陰陽術數는 文明教育의 讎敵”, 《皇城新聞》大韓光武 10년(1906) 6월 27일. 그 외 근대 신문들의 관련 기사들에 대해서는 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 526-527.
- 20) 이들 상당수는 고려대학교 해외한국학자료센터의 조사를 통해 확인되었다. 규장각의 구 총독부 자료와 일본 및 미국 도서관 소장 서적에 포함된 조선시대 예언서들의 목록은 박해선, “식민지 조선과 정감록”, 295-303에 수록되어 있다.
- 21) 아유카이의 해제를 포함한 편집본은 도쿄대학교(東京大學校) 도서관 오구라문고(小倉文庫)의 두 『정감록』(L44768-104, L44771-107)과 이와 동일한 판본이나 표지 없이 제책되어 있는 부산대학교 소장본(OMO 3-10 4), 그리고 이를 복사한 국립중앙도서관 소장 『정감록』(古1496-30)에서 확인할 수 있다. 이는 모두 동일한 원본에서 복사된 것으로, 말미에 “이상은 아유카이 후사노신 씨 소장본으로부터 복

1913년 2월에 작성된 아유카이의 해제는 ‘넓은 의미’의 정감록 인식의 전형을 보여준다. 당시 수집된 예언서 필사본들은 다양한 제목이 붙어 있었지만, 대개 “정씨의 문답”, 즉 ‘좁은 의미’의 「정감록」을 첫머리에 싣고, 그 뒤에 여러 저자들의 이름이 가탁된 서로 다른 계통의 텍스트들이 합본되어 있었다는 것이다.<sup>22)</sup> 이 설명은 다소 의심스럽다. 현재 규장각에 소장된 옛 총독부 학무과의 필사본들이나 1923년 발간된 김용주의 출판본에 수록된 필사본 가운데에는 「정감록」 형식의 대화편이 포함되어 있지 않거나, 뒤쪽에 부록으로 들어가 있는 경우도 종종 있기 때문이다. 그러나 당시 대다수의 필사본들이 ‘예언서 모음집’ 형태로 되어 있었고, 가장 대표적인 예언서인 「정감록」을 첫머리에 수록하거나 책 전체의 표제로 삼았다는 사실은 분명하다.

한편 1912년에 발표된 이마니시의 해제는 단일한 판본에 대한 해제로, 그 구성과 내용을 상세하게 서술하고 있다. 이마니시는 아유카이와는 달리 필사본의 첫머리에 수록된 정씨와 이씨의 대화편만을 ‘좁은 의미’의 『정감록』 본편으로 간주하고, 그 이후에 이어지는 문서들은 그와는 별개의 것으로 다루고 있다. 그런데 이 「지리문답(地理問答)」은 「감결(鑑訣)」이라는 제목으로 대부분의 현행본에 수록되어 있는 판본과는 이질적인 내용을 담고 있어 주목된다. 이 글의 도입부에는 두 사람의 주인공(이필과 정감)의 내력과 그들이 만나게 된 상황에 대한 상세한 서술이 포함되어 있는데, 그 내용은 “매우 무식한 자가 만든 것”이 분명하다는 이마니시의 평가처럼, 수많은 시대착오와 고증오류가 포함되어 있다.<sup>23)</sup> 그리고 이는 등장인물들의 이름만을 기재하고 있는 「감결」의 간략한 기록과는 대조된다.

---

사함. 大正 2년(1913) 3월(右鮎貝房之進氏藏本ニヨリ複寫ス 大正二年三月)”이라는 문구가 기재되어 있다. 이마니시의 해제는 시데하라 타이라(幣原坦) 소장본을 기준으로 작성된 것이다. 今西龍, “『鄭鑑錄』解題”, 《佛敎史學》 1-10 (1912). 시데하라 본 『정감록』(VII-3-132)은 현재 일본 도요문고(東洋文庫)에 소장되어 있다. 표지 안쪽에 부착된 수증기(受贈記)에 의하면 이 책은 시데하라 본인에 의해 1941년에 기증되었다.

22) 鮎貝房之進, 『鄭鑑錄解題』(부산대학교 도서관 OMO 3-10 4) (1913, 미출간), 1.

23) 今西龍, “『鄭鑑錄』解題”, 54-56.

유산론계(「감결」)	구산론계(「지리문답」)
<p>한릉공(漢隆公)은 완산백(完山伯)에 봉해졌는데 그에게는 아들 셋이 있었다. 첫째 아들은 임(淋)이라고 하는데 일찍 죽었고, 둘째는 심(沁), 셋째는 연(淵)이었다. 정공(鄭公)과 함께 팔도의 산수가 기이하고 뛰어난 곳을 돌아다녔다.<sup>24)</sup></p>	<p>신라 때에 완산군(完山君) 이종(李種)에게는 아들 셋이 있었는데 모두가 뛰어났다. 큰아들 필(秘)은 30세로 큰 공을 이루었고, 둘째 아들 심(沁)은 장군의 자리를 맡았으며, 막내아들 임(淋)은 한림(翰林) 일사군위(一四君位)를 하여 권세가 매우 높았다. 심은 문천우(文天祐)와 친구가 되어 지리(地理)의 묘리를 배우고 중국에 7년을 머물렀다. 송나라 말의 혼란이 일어나자 심은 봉황성(鳳凰城)으로 피했는데, 비단옷을 입은 사람이 지나오다가 길에서 부딪혔다. 심이 물었다. “너는 어떤 사람인가?”</p> <p>“광릉(廣陵)에서 태어나 청반(淸班)으로 지내다가 문족(門族) 칠십 여명이 모두 형을 받아 죽어 몸을 피해 여기에 왔다.”</p> <p>“너의 이름은 무엇인가?”</p> <p>“정감(鄭勘)이다.”</p> <p>“너는 잘 아는 것이 있는가?”</p> <p>“지리를 배워서 할 줄 안다.”</p> <p>이에 그에게 오기를 청해서 조선 땅을 7년 동안 돌아다녔다.<sup>25)</sup></p>

그림 3 『정감록』 판본 계통별 도입부 차이

24) 『秘訣輯錄』, 「鑑訣」, “漢隆公封之完山伯, 有子三人. 長曰, 淋, 早卒, 次曰, 沁, 三曰, 淵, 與鄭公, 同遊八道山水奇絕處.”

25) 『鄭鑑錄』(東洋文庫 VII-3-132), 「地理問答」, “新羅時, 完山君李種有生三子, 皆俊秀. 長子秘, 年三十, 成大功, 仲子沁, 任將軍之位, 末子淋, 爲翰林一四君位, 權極崇. 沁與文天祐爲友, 學地理之妙, 留在中國七年. 宋末紛紜, 沁避來鳳凰城, 有弊衣者流涕而道突. 沁問曰, ‘汝是何人也?’ 答曰, ‘生於廣陵, 遊於淸班, 門族七十餘人, 皆以刑死, 脫身來此.’ 沁曰, ‘汝何姓名?’ 答曰, ‘鄭勘.’ 又問, ‘汝有知識乎?’ 曰, ‘能

이외에도 두 판본은 정씨와 이씨의 문답이라는 대략적인 형식만이 일치할 뿐, 세부적인 내용은 대단히 다르다. 「지리문답」에는 「감결」에 포함되어 있지 않은 예언들이 여러 편의 칠언시(七言詩) 형식으로 제시되어 있으며, 정씨 진인이 바다의 섬으로부터 조선에 상륙해 이씨 왕조를 멸망시킬 과정이 비교적 자세하게 묘사되어 있다. 반면, 「감결」에는 이런 ‘해도기병설’에 대한 내용이 극히 간략하게 서술되어 있는 대신, 말미에 본문의 것과 다른 ‘십승지’의 두 번째 목록이 포함되어 있다.

그 동안 조선시대 예언서에 대한 연구에서 ‘판본 간 차이’에 대한 논의는 ‘넓은 의미’의 『정감록』들이 각각 어떤 예언서들을 포함하고 있는지에 집중되어 왔다. 그러나 더욱 중요한 사실은 이들 모음집에 포함된 이질적인 예언서들 가운데, 동일 계통의 텍스트들 가운데에서도 이처럼 단순한 자구(字句) 이상의 큰 차이가 발견된다는 것이다. 오늘날 비교적 수집 연대가 분명한 필사본에 포함된 예언서들 가운데 ‘좁은 의미’의 「정감록」에 속하는 텍스트들은 십여 종이 있으나, 이들은 크게 두 계통으로 나누어진다. 이들은 정씨와 이씨의 대화 형식으로 된 예언서라는 점에서는 일치하지만, 세부적인 형식이나 내용은 완전히 이질적이다.<sup>26)</sup>

첫째 부류는 일반적으로 잘 알려진 판본들로, 정씨와 이씨 형제들의 이름이 간략하게 소개되고, 이들은 곧바로 금강산에 올라 산수의 형세와 왕조의 운명을 논하기 시작한다. 대화는 가야산(伽倻山)으로 장소를 이동해 계속해서 이어지며, 가장 강조되는 것은 이씨 왕조가 멸망할 때 몸을 피하기에 최적의 장소인 ‘십승지’다. 반면 둘째 부류는 지금까지의 연구에서는 논의가 거의 이루어지지 않은 판본들이다. 이들은 정씨와 이씨가 중국에서 만나 조선으로 들어오게 된 뒤, 이들이 신비로운 새의 울음 소리와 이씨의 선대(先代)가 남긴 책에 따라 금강산의 향린동(香麟洞)에 이르게 되는 과정을 상세히 서술한다. 예언의 내용 또한 전혀 달라서 십승지에 대한 언급은 전혀 나타나지 않으며, 이씨 조상을 향린산에 이장하면 나라를 세울 것이며, 그 나라가 정씨에 의해 멸망할 것이라는 예언이 주가 되어 있다. 같은 형태의 예언서들 사이에도 글의 길이나 포함된 내용에는 편차가 있으나, 두 계통이 혼합되어 있는 일부 예외적인 판본을 제외하면 두 유형은 명확하게 구분된다. 전자를 ‘유산론(遊山論)’ 계통, 후자를 ‘구산론(求山論)’ 계통이라 부르기도 하겠다.<sup>27)</sup>

學地理也.’ 因請來, 遍踏朝鮮地七年.”

26) 등장인물의 이름은 판본에 따라 차이가 심한데, 이씨 형제는 일반적으로 李泌(또는 李沁)와 李淵 두 사람이지만, 종종 李淵이 등장하지 않는 경우도 있다. 정씨의 이름은 鄭鑑, 鄭堪, 鄭勘 등 다양하게 표기되며, 드물게는 실존인물인 鄭璣으로 되어 있거나 이름을 밝히지 않고 ‘鄭公’이라고만 되어 있는 판본도 존재한다.



유산론계	구산론계	혼합형
『秘訣輯錄』 (규장각奎7568), 「鑑訣」		
『秘訣輯錄(擬似稿本)』 (細井肇編, 『鄭鑑錄』), 「秘訣」	『鑑寅錄』 (金用柱編, 『鄭鑑錄』), 「鄭李堪輿論」	『鄭鑑錄』 (東洋文庫 VII-3-132), 「地理問答」 <sup>29)</sup>
『鑑寅錄』 (金用柱編, 『鄭鑑錄』), 「秘知論」	『鑑寅錄』 (金用柱編, 『鄭鑑錄』), 「鄭堪問答」	『要覽歷歲』 (金用柱編, 『鄭鑑錄』) <sup>30)</sup>
『諸家秘說』 (UC Berkeley Asami Library 33.5), 「李鄭遊山論」(2편) <sup>28)</sup>	『諸家秘說』 (UC Berkeley Asami Library 33.5), 「李鄭求山論」	『徵秘錄』 (국립중앙도서관 한古朝19-110, 金用柱編, 『鄭鑑錄』) <sup>31)</sup>
『讖書類聚』 (東洋文庫 VII-3-132), 「鄭李問答」		
「李沁鄭鑑山水秘錄」 (鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』)		

그림 4 「정감록」의 판본 분류

판본들을 이처럼 세부적으로 분류할 경우, 조선후기 자료에서 나타나는 「정감

27) ‘유산론’, ‘구산론’이라는 명명은 두 형태의 판본을 모두 포함하고 있는 『제가비설(諸家秘說)』(UC Berkeley Asami Library 33.5)에서 따 온 것이다. 아래의 표는 1910년대에 수집된 것으로 확인되는 필사본들과 1920년대 출판본들에 수록된 판본들만을 대상으로 하였다.

28) 같은 제목 하에 두 개의 서로 다른 판본이 수록되어 있음.

록」에 대한 단편적인 기록들을 이해하기가 좀 더 용이해진다. 앞서 언급한 1787년의 『승정원일기』에는 당시 관에서 적발한 「정감록」의 첫머리가 “문문산(文文山)의 친구 이필(李泌)”로 시작되었다는 기록이 있다.<sup>32)</sup> 문문산(文文山)은 송대의 실존인물인 문산(文山) 문천상(文天祥)을 말한다. 이필(李泌) 혹은 이심(李沁)과 문천상의 관계에 대한 내용은 유산론계 판본들에서는 일반적으로 언급되지 않으나, 구산론계 판본들에는 대부분 포함되어 있다.<sup>33)</sup> 이처럼 구산론계 판본들에서 고유한 내용들은 향현의 글에서도 언급되어 있다.

우리 태조의 조상인 이심(李沁)이라는 사람이 있었는데 중국에 들어갔다가 봉황성(鳳凰城)에 이르러 오계(五季)의 난을 피하여 동쪽으로 오던 절인(浙人) 정감(鄭戡)을 만났다. 이심은 그가 이인(異人)이라는 것을 알고, 그와 함께 돌아와 향린산에 들어가서 동국(東國) 산천의 기수(氣數)에 대해 다음과 같이 두루 논했다. “왕씨는 송악에 도읍하고, 이씨는 한양에 도읍하고, 정씨는 계룡산에 도읍하고, 조씨는 가야산에 도읍하고, 범씨가 칠산에 도읍하는 데서 끝난다.” 이것이 이른바 『향린산총론(香麟山總論)』이다.<sup>34)</sup>

이심이 봉황성에서 정감을 만나 조선으로 돌아왔다는 내용 또한 구산론 계통 「정감록」의 전형적인 특징이다. ‘향린산’이라는 지명에 대한 강조도 마찬가지다. 구산론 계열 판본들에서 향린산은 이씨의 조상을 장사지내면 후손이 나라를 세울 수 있는 것으로 예언되는 “흥왕(興王)의 땅”이다.<sup>35)</sup> 그러나 유산론

29) 도입부는 구산론계의 내용이 축약되어 있으나, 전체 내용은 유산론계임.

30) 전반부는 「정감록」과 이질적인 형식의 예언서이나, 후반부에 구산론계와 유산론계 「정감록」 형식의 텍스트가 한 편의 글처럼 연이어 편집되어 있음.

31) 전체적인 형식은 유산론계이나, 구산론계의 전형적인 내용이 중간에 삽입되어 있음.

32) 『承政院日記』 1629책, 정조 11년(1787) 7월 15일, “上曰, ‘其書起頭云何?’ 鍾秀曰, ‘其起頭, 則以文文山之友李泌爲辭矣.’”

33) 『鑑寅錄』, 「鄭李堪輿論」, “李沁, 淵之七代孫也. 與文天祥, 學地理後, 遇鄭勘, 周踏大界”; 『鑑寅錄』, 「鄭堪問答」, “沁, 與文天祥, 學地理之妙, 留在中國七年.” 앞서 인용한 「지리문답(地理問答)」에는 문천상 대신 문천우(文天祐)가 등장하고 있는데, 그는 문천상의 동생이다. 단, 『제가비설(諸家秘說)』의 「이정구산론(李鄭求山論)」에는 해당 내용이 포함되어 있지 않다.

34) 『梧下記聞』 首筆, “我太祖之先, 有李沁者. 入中國, 至鳳凰城, 遇浙人鄭戡, 避五季亂東出. 沁知其異人, 與之還, 上香麟山, 歷論東國山川氣數, 以爲, ‘王氏都崧岳, 李氏都漢陽, 鄭氏都雞龍山, 趙氏都伽倻山, 范氏之七山, 終焉.’ 此所謂《香麟山總論》也.”

35) 『諸家秘說』, 「李鄭求山論」, “李氏香麟山, 乃興王之地.”

유형의 판본에서 봉황성, 향린산 등의 지명은 일반적으로 언급조차 되지 않는다.<sup>36)</sup> 따라서 황현이 말하는 『향린산총론』은 구산론 계통 판본의 「정감록」이 있을 가능성이 대단히 높다.

이처럼 이질적인 두 가지 형태의 「정감록」이 공존했다는 사실이 무엇을 의미하는지 현재로서는 답하기가 쉽지 않다. 다만 전근대의 단편적인 기록들에서 나타나는 「정감록」에 대한 언급들이 구산론 계통의 내용을 포함하고 있는 것은 분명하다. 여기에 대해서는 이 두 편이 연속성을 가진 동일한 서사의 상, 하편으로 이해되었을 가능성, ‘십승지’ 등의 내용을 담고 있는 유산론계 판본이 구산론계 판본의 대화 형식을 모방하여 비교적 후대에 창작되었을 가능성 등을 생각해 볼 수 있다. 이는 판본 간의 비교연구를 통해서 더욱 정교하게 검토되어야 할 문제다.

우리의 맥락에서 중요한 것은, 과연 현행본 『정감록』이 조선후기 변란 참여자들이 가지고 있었던 텍스트와 어느 정도나 일치하는가 하는 문제다. 19세기 이전의 문헌에 등장하는 『정감록』이 ‘좁은 의미’의 개념으로 사용되고 있었던 것은 분명하다. 당시에는 아직 이 제목으로 예언서 전반을 통칭한다는 ‘넓은 의미’는 알려져 있지 않았기 때문이다.

『정감록』이 문헌기록에서 가장 먼저 등장하는 것은 이빈(李濱) 사건(1739)이었다. 이때 평안도에서는 조선과 청의 통치 권력이 닿지 않는 자치 지역인 “철옹성(鐵瓮城)”이 있다는 믿음이 퍼져 집단 월경(越境)이 벌어졌는데, 이것이 바로 『정감록』의 예언에 따른 행동이었다고 한다.<sup>37)</sup> 거기에는 “어씨(魚氏) 장수가 북으로 들어가면 육진(六鎭)에 사람이 없어진다.”는 내용도 포함되어 있었다.<sup>38)</sup> 이처럼 최초의 『정감록』은 함경도 지역에서 등장하였으며, 그 내용은 북방 변경으로의 이주를 선동하는 것이었다. 이 시기 조정에서 이루어진 『정감록』에 대한 논의에서는 후대에 강조되는 ‘정씨 진인’이나 ‘십승지’에 대한 언급은 전혀 등장하지 않는다. 또한 현전하는 판본 가운데에는 구산론계,

36) ‘혼합형’인 시데하라본 『정감록』, 「지리문답」의 경우, 구산론계에 해당하는 정감과 이심의 만남 부분은 봉황성에서 이루어지지만, 유산론계에 해당하는 대화부분에서는 향린산이 언급되지 않는다.

37) 『承政院日記』 894책, 영조 15년(1739) 7월 20일, “一則鐵瓮城, 非馨遠創出也, 在於《鄭鑑錄》, 而出於北人之口傳.” 당시 “철옹성”은 평안도 영변(寧邊)의 방어성곽을 가리키는 별명으로도 널리 사용되고 있었으나, 위치상 이 사례와는 관련이 없다.

38) 『承政院日記』 890책, 영조 15년(1739) 5월 15일, “《正鑑錄》即讖書祕記之類也. ‘魚帥入北, 六鎭無人’之讖. 憑藉魚有琦而煽言者矣.”

유산론계를 막론하고 “철옹성”이나 “어씨 장수”에 대한 내용도 없다. 현행본들과 같은 대화 형식이었는지도 불분명하다.

그리고 몇몇 연구자들이 지적하고 있듯이, 조선후기 당시에는 한글본 『정감록』도 존재했다.<sup>39)</sup> 18세기 후반 문인방(文仁邦) 사건(1782) 관련자인 박서집(朴瑞集)은 이 책이 한글(언문)으로 되어 있으며 그 기원이 고려왕조 때로 거슬러 올라간다고 증언하였다. 또 다른 참여자인 안필복(安必福)은 정감록의 “책 모양은 두(斗)와 같고, 두께는 두 치(寸) 가량이고, 표지는 흰색이며 글씨는 언문이었다”고 진술하였다.<sup>40)</sup> 그러나 이들 진술에서 나타나는 “언문으로 쓰인 『정감록』(諺書《鄭鑑錄》)”이라는 언급은 “한문으로 된 『정감록』”이 따로 존재했음을 암시하는 것으로도 해석할 수 있다. 무엇보다 문인방 사건 당시 추국청에서는 박서집 등이 정감록을 ‘번역’하여 책으로 만들었다고 인식하고 있었다.<sup>41)</sup>

따라서 이 시기 『정감록』은 한글과 한자, 그리고 구전과 문자를 넘나들면서 유통되었던 것으로 보인다. 이는 등장인물들의 이름에서 판본 간 차이가 크게 나타난다는 점에서도 추론할 수 있다. 주인공격인 정감은 “鄭鑑”, “鄭堪”, “鄭勘” 등으로 표기되었으며, 그의 주된 대화 상대자인 이씨 왕조의 조상은 “이심(李沁)”, “이필(李泌)” 등의 서로 다른 이름으로 등장한다. 전자(鄭鑑, 鄭堪, 鄭勘)는 발음이 같고, 후자(李沁, 李泌)는 글자의 모양이 유사하다. 전자의 차이는 원문을 귀로 “듣고” 옮길 경우에, 후자의 차이는 글자를 “보고” 필사할 경우에 발생한다. 이것은 이 텍스트가 구전과 문자 텍스트를 오가며 옮겨졌음을 보여주는 흔적이다.

이 단계에서도 『정감록』의 내용은 여전히 유동적이었다. 백승종이 지적한

39) 고성훈, “正祖朝 洪福榮 獄事와 山人勢力”, 《동국사학》 26 (1992), 173; 백승종, 『한국의 예언문화사』, 94-96; 김탁, 『조선의 예언사상』, 429. 한글본 『정감록』의 존재를 처음 지적한 고성훈은 『정감록』의 성립과정을 3단계로 구분하면서, 한글본의 출현이 정감록 사상이 변란과정에서 본격적으로 이용된 징후로 파악하였다. 고성훈, 『朝鮮後期 變亂研究』, 28-29. 백승종은 나아가 초창기의 『정감록』이 한글본이었다고 추정한 데 반해, 김탁은 원래 한문본이었던 『정감록』이 이 시기에 이르러 한글로 번역되어 일반 민중들에게까지 널리 전파된 것이라고 주장하고 있다.

40) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二. “矣身幼時只見諺書《鄭鑑錄》. 而聞其起端, 則出自高麗王朝矣. (….) 冊樣如斗, 厚可二寸, 衣則白色, 書是諺文.” (『推鞫』 [24:169])

41) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人申亨夏年五十九, “《鄭鑑錄》何等凶書, 而汝與瑞集輩, 翻譯爲冊.” (『推鞫』 [24:176])

바 있듯이, 18-19세기 변란 자료에서 강조된 『정감록』의 내용은 정씨 진인이 바다의 섬으로부터 상륙할 것이라는 ‘해도진인설’과 장차 나라가 셋으로 분열 될 것이라는 ‘삼국분열설’이었다.<sup>42)</sup> 그러나 ‘해도진인설’은 현행본 가운데 일부 판본에서만 나타나며, ‘삼국분열설’은 『정감록』 외의 다른 예언서들에서만 일부 발견된다.<sup>43)</sup> 따라서 변란 자료에서 『정감록』이라는 제목이 등장한다고 해서, 그것을 현행본과 같은 텍스트라고 말할 수는 없다.

반면, 앞서 확인한 바와 같이 18세기 말에 이르러 이씨와 정씨의 대화, 그리고 구산론 계통의 도입부와 같은 「정감록」의 ‘형식’은 어느 정도 고정된 것으로 보인다. 오늘날 확인할 수 있는 수많은 판본들은 이 정형화된 형식 내에서 서로 다른 예언 파편들을 편집해 놓았다. 이와 같은 형태는 조선후기에도 그다지 다르지 않았을 것이다. 이것은 『정감록』 이외의 다른 예언서 ‘하위장르’들의 경우도 마찬가지였을 것이다.

## 2. 예언의 형식들과 예언서의 장르들

이상의 논의에서 미루어 볼 때, 전근대 자료에서 언급되는 예언서들은 비교적 고정된 몇 가지 ‘장르’로 나뉘어져 있었던 것으로 보인다. 그리고 『정감록』이 이들 모두를 통칭하는 ‘넓은 의미’의 개념으로 사용된 것은 근대 이후의 용법이다. 그렇다면 『정감록』 이외의 예언서들에는 어떤 것들이 있었으며, 이들은 변란 상황에서 어떤 방식으로 이용되었는가?

조선시대의 예언서들을 분류하는 방식은 크게 두 가지로 제시할 수 있다. 하나는 개별 예언의 표현 양식을 기준으로 하는 것이다. 일례로 신일철은 다음과 같은 분류를 제안한 바 있다.

- (1) 직설적(直說的) 표현 - 예언 사실을 있는 그대로 표현한 것.
- (2) 풍수적(風水的) 표현 - 풍수지리설을 빌려 표현한 것.
- (3) 우의적(寓意的) 표현 - 사물에 가탁하여 우의로 표현한 것.

42) 백승종, 『한국의 예언문화사』, 122-127.

43) 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 446.

(4) 파자적(破字的) 표현 - 한자를 분해하여 예언 사실을 표현한 것.<sup>44)</sup>

한편 백승종은 김원팔 사건(1733)에서 언급된 『남사고비결(南師古秘訣)』이 편년체(編年體)로 되어 있었으며, 이와 같은 형식의 예언서가 18세기의 다른 사건 자료들에서도 널리 나타났다는 점을 지적하고 있다. 나아가 그는 그런 형식은 17세기 이전에는 존재하지 않았고 이 책에 이르러 처음으로 제시된 이래 18세기 예언서의 주류를 이루었다고 주장하였다.<sup>45)</sup> 이와 같은 설명은 두 가지 점에서 다소 부정확하다. 첫째, 편년체 형식의 예언이 등장한 것은 1733년 이전의 일이다. 일례로 이동석(李東奭) 사건(1713) 당시 조작된 ‘벽돌 참서(甃書)’에는 다음과 같은 구절이 포함되어 있었다.

기장밭이 황무지가 되자 한양에 오얏을 심었네. 용과 뱀의 해에는 의(義)가 위태로움을 극복할 것이요, 상갑(上甲)의 해에는 공(公)이 지위를 되찾으리. 붉은 소의 봄에, 한(漢)은 대머리에게 무릎을 꿇을 것이요, 붉은 원숭이의 가을에, 주(周)는 흰머리에게서 사직을 보전하리라.<sup>46)</sup>

이 글에는 용과 뱀의 해[辰年, 巳年], 상갑의 해[甲子年], 붉은 원숭이[丙申年] 등의 암호화된 연도와 각 시기에 일어날 사건들이 예견되어 있다. 동물과 간지를 대응시키는 방법은 현행본들에서도 나타나는 편년체 예언서의 전형적인 특징이다.<sup>47)</sup> 이런 예언이 작성되었다는 사실은, 편년체 형식 자체는 그 이전부터 존재하였다는 사실을 알려준다. 그러나 기록상 명확한 제목이 확인되는 편년체 예언서 가운데 『남사고비결』이 첫 사례였다는 것은 분명하다. 그 형식은 “책자가 아니라 작은 종이 한 장”이었고, 갑자년으로부터 해마다 일어날 일을 기록한 것이었다. 사건 참여자들은 이 책이 과거의 길흉(吉凶)을 모두 맞췄다고 믿고 있었다.<sup>48)</sup> 특히 이인좌의 난이 일어난 ‘무신년’ 항목에서는 “피

44) 신일철, “鄭鑑錄”, 299. 양은용 역시 이와 거의 일치하는 분류를 제시하고 있다. 양은용, “풍수지리설과 『정감록』”, 《종교문화연구》 19, 2012, 317. 단, 신일철은 “파자적 표현”, 양은용은 “풍수법”을 강조하고 있다는 차이가 있다.

45) 백승종, 『한국의 예언문화사』, 150.

46) 『罪人李東奭等推案』, (1714년 2월 17일) 甃書, “稼田將蕪, 種李漢陽. 龍蛇之歲, 義可扶危, 上甲之年, 公可復位. 赤牛之春, 漢可屈膝於禿頭, 赤猴之秋, 周可保社於自毛.” (『推鞫』 [13:302-303])

47) 『秘訣輯錄』, 「西溪李先生家藏訣」.

48) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 26일) 罪人尹徵商更推, “所謂秘記, 則非冊子, 乃一

가 흘러 내를 이루고 길은 막히며 연기가 끊어진다.”라는 구절이 기재되어 있어 예언서에 대한 신뢰를 높여주었다.<sup>49)</sup>

둘째, 앞서 확인한 바와 같이 18세기 말 당시 『정감록』은 편년체가 아니라 현행본들과 같은 대화체 예언서였다. 백승종이 『정감록』이 편년체였다고 판단한 근거는 이율, 흥복영 사건(1785) 당시에 이루어진 진술 가운데 등장하는 『국조편년서(國祚編年書)』가 “『정감록(鄭鑑錄)』이나 『진정비결(眞淨秘訣)』에 불과”하다는 증언 때문이었다.<sup>50)</sup> 백승종은 이 “국조편년서(國祚編年書)”를 『국조편년』이라는 제목의 책으로 파악하였으나, 압수 당시 이 ‘책’에는 제목이 붙어 있지 않았으며, “연대순으로 엮은 책자[編年冊子]”라고만 진술되고 있다.<sup>51)</sup> 그러므로 심문 자료에서 언급된 “국조편년서(國祚編年書)”란 특정한 예언서의 제목이나 예언서 일반을 가리키는 말이 아니라, “나라의 운수를 연도에 따라 엮은” 특정한 책자를 가리키는 말이었다.<sup>52)</sup> 또한 같은 시기에는 이와는 별개로 『정감록』 또한 압수되었던 것으로 보이는데, 이로부터 2년 후, 이 사건을 친국(親鞫)했던 정조는 사건 당시 『정감록』이 대화 형식이었으며, “모씨(某氏)가 몇 년, 모씨가 몇 년”이라는 등의 내용이 포함되어 있었다고 회고하고 있다.<sup>53)</sup> 이 “모씨가 몇 년”이라는 표현은 구산론계와 유산론계를 막론하

---

小紙。蓋是自甲子以後編年者。”(『推鞫』 [19:537]); (1733년 8월 27일) 罪人崔鳳禧與尹徵商一處面質, “自甲子, 逐年編錄, 吉凶皆驗。”(『推鞫』 [19:543])

49) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 7일) 罪人崔鳳禧更推, “其書之辭, 則盖指戊申事, 而有曰, ‘血流成川, 路色烟絕.’ 云云.”(『推鞫』 [19:469]) “路色烟絕”은 이후의 진술 기록에서는 “路塞烟絕”으로 바뀌어 표기되므로 이에 따라 번역하였다.

50) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 乙丑(16일), “問曰, ‘國祚編年書, 置於汝家者, 抑何意也?’ 供曰, ‘所謂編年, 不過《鄭鑑錄》、《眞淨秘訣》, 而自是流傳書冊, 故果爲藏置矣.’”

51) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일), “文光謙, 當就捕, 搜探其文書, 則其中有編年冊子, 而壬子至丁卯, 連有兵火, 其後仍爲三分, 乙巳春, 當有水災, 其文曰, ‘林沃之間, 水深數尺, 己酉年當爲慘凶.’ 云. ‘戊申北賊大起, 打家破寺, 官兵不能敵, 丁未, 昆陽·固城之間, 有水災. 庚戌·辛亥, 野無青草. 壬子, 南島兵渡江’ 云, 而壬子後, 則無所書矣.”

52) 문광겸의 진술 중에는 “국조편년”이라는 말이 『정감록』과 같은 여러 책들을 가리킨다는 언급이 한 번 등장하지만, 이것은 책자가 이미 압수되었다는 사실을 모르는 상태에서 책의 소지를 부인하는 맥락에서 나온 진술이었다. 이 진술은 뒤에 반복되었다. 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 乙丑(16일), “問曰, ‘國祚編年, 與金履容酬酢時, 藏在汝家云, 然否?’ 供曰, ‘未嘗藏置家中, 而國祚編年, 則卽指《鄭鑑錄》等諸書也.’”

53) 『承政院日記』 1629책, 정조 11년(1787) 7월 15일, “上曰, ‘此冊年前逆獄時, 予已

고 『정감록』의 거의 모든 판본에 포함되어 있는 또 다른 예언의 형식을 가리키는 말로 보인다.

구산론계(『李鄭求山論』)	유산론계(『徵秘錄』)
<p>“송악은 왕씨 사백 년의 땅이다. 한양은 이씨 삼백 년의 땅이다. 계룡은 정씨 오백 년의 땅이다. 가야는 조씨 팔백 년의 땅이다. 팔공은 왕씨 칠백 년의 땅이고, 천 년의 땅이라고도 한다. 완산은 범씨가 왕이 되는데 연수가 정해지지 않았다.”<sup>54)</sup></p>	<p>“백두의 내맥이 금강으로 움직여 대소백산에 이르렀다. 산천의 아름답고 맑은 종기(鍾氣)가 계룡으로 들어가니 정씨 팔백 년의 땅이다. 나중에는 가야로 들어갈 것이니 조씨 천 년의 땅이요, 나중에는 전주로 들어갈 것이니 범씨 육백 년의 땅이요, 나중에는 다시 송악으로 들어가니 왕씨가 다시 일어날 것이다. 그 나머지는 확실하지 않아 알 수 없다.”<sup>55)</sup></p>

그림 5 『정감록』의 역년(歷年) 형식 예언들

위의 구절들은 각 시기에 일어날 사건들을 ‘편년’해 놓은 것이 아니라, 각 왕조의 국운이 얼마나 오래갈 것인가에 대한 예언을 하고 있다. 이를 ‘편년’과 구분되는 ‘역년(歷年)’ 형식의 예언이라 부를 수 있을 것이다. 양우철 사건(1687) 당시 압수된 『비기대총(秘記大摠)』 역시 이러한 형식으로 되어 있었다.

신라 김씨는 37명의 왕 뒤에 왕씨에게 망한다. 왕씨는 나라가 있는 지 오백여 년 후에 이씨에게 망한다. 이씨는 나라가 있는 지 삼백여 년 후에 정씨에게 망한다. 정씨는 나라가 있는 지 이백여 년 후에 조씨에게 망한다. 조씨는 나라가 있는 지 백년도 되지 않아 위씨에게 망한다.<sup>56)</sup>

見之，如某氏幾年，某氏幾年之說在其中矣。”

54) 『諸家秘說』, 『李鄭求山論』, “松岳，乃王氏四百年之地。漢陽，乃李氏三百年之地。鷄龍，乃鄭氏五百年之地。伽倻，乃趙氏八百年之地。八公，乃王氏七百年之地，或謂千年之地。完山，乃范氏爲王，不定年數。”

55) 『徵秘錄』 “白頭來脈，運旺金剛，至大小白山，山川鍾氣佳淑，入於鷄龍，鄭氏八百年之地。後入伽倻，趙氏千年之地，後入全州，范氏六百年之地，後又入松岳，王氏復興。其餘未詳，不可考。”



이 새로운 구분에 따르면, 1733년의 『남사고비결』에는 편년 형식으로 되어 있었고, 18세기 말의 『정감록』은 역년 형식의 예언이 대화 형태의 예언서에 포함되어 있었던 것이다. 이 『남사고비결』의 전체가 편년 형태였는지, 혹은 일반적인 서술 속에 편년형 예언이 포함되어 있었는지는 불분명하다. 하지만 적어도 『정감록』과 같은 대화 형식은 아니었던 것으로 보인다. 한편 1713년의 “벽돌 참서”는 전체적으로는 비보풍수 계통의 사상을 표현하는 서술형의 예언이며, 편년 형식은 도입부에서만 나타난다. 따라서 대화체와 서술체는 ‘예언서’의 양식이고, 편년과 역년은 거기에 포함된 ‘예언’의 형태다.

예언의 형태를 구분하는 데 있어 또 하나의 중요한 기준은 어떤 논리를 통해서 그와 같은 미래 예측이 정당화되고 있는가 하는 문제다. 『정감록』 계통 판본들에 포함된 역년은 명백히 국도풍수(國都風水) 이론에 바탕을 둔 것이다. 한편 『남사고비결』의 편년은 “천지의 운기(運氣)를 헤아려 점을 친 것”이었다.<sup>57)</sup> 현행본 가운데 「동국역대기수본궁음양결(東國歷代氣數本宮陰陽訣)」, 「역대왕도본궁수(歷代王都本宮數)」은 이런 추수(推數)가 어떤 방식으로 이루어졌는지에 대한 단서를 제공해 준다.<sup>58)</sup> 이들 텍스트는 한반도 역대 왕조의 역수(易數)를 네 자리의 숫자로 점친 후, 이를 해석하는 방식으로 이루어져 있다. 전자는 왕조들을 단군, 기자, 삼한, 고려, 조선으로 설정하고 있고, 후자는 기자, 신라, 고구려, 고려, 조선으로 설정하고 있다는 차이가 있다. 여기에서는 양자가 공통적으로 포함하고 있는 고려와 조선 항목을 비교해 보겠다.

56) 『梁禹鞞推案』, (1687년 5월 2일) 梁禹鞞私記小冊中秘記大摠, “新羅金氏三十七王後, 亡於王氏. 王氏有國五百餘年後, 亡於李氏. 李氏有國三百餘年後, 亡於鄭氏. 鄭氏有國二百餘年後, 亡於曹氏. 曹氏有國未百年, 亡於魏氏.” 『推鞞』 [10:26]

57) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 7일) 罪人鳳禧刑問三次, “所謂文書, 卽是編年之類, 而天地運氣之推占者也.” 『推鞞』 [19:469]

58) 두 텍스트는 모두 규장각 소장 『비결집록』에 수록되어 있는데, 본래는 『정감록』이라는 제목이 붙은 독립된 필사본에 본편과 함께 포함된 세 편의 부록 가운데 두 편이었다.

	「東國歷代氣數本宮陰陽訣」	「歷代王都本宮數」
고려	3701: 양으로 양을 받드니 왕도(王都)가 절개를 잃을 것이다. 양이 합하여 양을 품으니 연수가 오랏 것이다. 수(水)에 속하고 토(土)를 꺼린다. <sup>59)</sup>	태변(兌變) 2341: 상(象)은 앞에 수(水)가 있고 뒤에 토(土)가 있으며. <sup>60)</sup> 수위(數位)는 위아래가 모두 토(土)니, 신하가 강하고 임금이 약하다는 것을 알 수 있다. 또 토가 모여 태녀(兌女)를 낳고, 또 토(土)가 합하여 화(火)를 품으니 끝내는 여알(女謁)의 변고가 많을 것이다. 목(木)이 합하여 금(金)을 품으니 자식이 부모를 반역할 상이다. <sup>61)</sup>
조선	4745: 음으로 음을 받드나, 왕씨보다 수가 모자란다. 양을 합하여 양을 품으니 삼한과 같지는 않다. 화(火)를 꺼리고 수(水)를 꺼린다. <sup>62)</sup>	건본(乾本) 9357: 상은 앞뒤가 모두 금(金)이고 수위는 위아래가 모두 화(火)니, 공도(孔道)가 무력에 굴복하여 마침내 번신(藩臣)이 될 것임을 알 수 있다. 양(陽)으로 양(陽)을 받드니 도적이 궁에 불을 지를 것이며, 음(陰)이 합하여 음(陰)을 품으니 덕도(德島)로 군사를 보낼 것이다. <sup>63)</sup>

그림 6 고려와 조선에 대한 추수(推數)

59) 『秘訣輯錄』, 「東國歷代氣數本宮陰陽訣」, “高麗, 三七〇一: 以陽供陽, 王都失節. 合陽孕陽, 年數則久. 屬水忌土.”

60) 규장각본에는 ‘後’ 뒤에 여백이 있으나 김용주본을 바탕으로 보충하였다.

61) 『秘訣輯錄』, 「歷代王都本宮數」, “兌變, 高麗, 二三四一: 象則先水後土, 數位則上下俱土, 可知臣強君弱. 且摠土生兌女, 且合土孕火, 終多女謁之變. 合木孕金, 以子逆親之象.”

62) 『秘訣輯錄』, 「東國歷代氣數本宮陰陽訣」, “朝鮮, 四七四五: 以陰供陰, 缺數王氏.”

두 텍스트는 국운을 도출하는 방식은 유사하나, 그 체계에는 차이가 있다. 전자는 음양과 오행의 개념만을 사용하고 있으나, 후자는 역괘(易卦)가 중요한 해석의 도구가 되고 있다. 그리고 두 경우 모두에서 『정감록』 계통 예언서의 주된 논리인 국도(國都)의 풍수는 고려되고 있지 않다. 이것은 주역과 그로부터 파생된 점복의 체계들이 풍수 못지않게 예언의 수단이 되고 있었음을 보여 준다.

한편 조선시대 예언의 중요한 특징으로 거론되어 온 파자법은 간지를 동물의 표현하는 방법과 더불어 예언을 암호화하는 방법 가운데 하나였다. 그러나 ‘목자(木子: 李)’, ‘전읍(奠邑: 鄭)’과 같은 정도의 파자, 그리고 ‘병신년(丙申年)’을 ‘붉은 원숭이(赤猴)’로 바꾸어 놓는 정도의 암호화가 조선후기 상황에서 실제로 예언을 모호하게 만들지는 않았을 것으로 여겨진다. 많은 경우 이런 암호화는 예언을 ‘불가해한’ 것으로 만들기보다는 ‘신비한’ 것으로 만들어 전달에 용이하게 하기 위한 수단이었을 것이다. 반면 후술할 궁궁(弓弓) 등의 단어나 의미가 명확하지 않은 참시(讖詩)들은 다양한 해석을 열어둠으로써 비밀스러운 예언으로서 유포되었을 가능성이 있다.

이처럼 예언과 예언서의 형식들은 다양한 차원을 가진다. 예를 들어 문답 형식으로 되어 있었는지, 단순 서술이었는지 하는 문제는 예언서의 서술 양식과 관련되어 있으며, 편년이나 역년은 거기에 포함된 특정한 예언의 표현 방법이다. 그리고 풍수나 역점의 용어를 사용하는 것은 그 예언이 도출된 주술적 테크닉의 유형을 가리킨다. 한편 파자법 등은 예언을 암호화하는 방법들이다. 이에 따라 각 예언서 장르의 특성을 파악하는 방법으로 다음과 같은 도식을 제시할 수 있다.

---

合陽孕陽，未如三韓。忌火忌水。”  
 63) 『秘訣輯錄』, 「歷代王都本宮數」, “乾本, 朝鮮, 九三五七: 象則先後俱金, 數位則上下俱火, 可知孔道屈於兵, 竟爲藩臣。以陽供陰, 賊火宮室, 合陰孕陰, 進兵德島。”

서술 양식	예언 형태	점복 체계	암호화 형식
대화형 서술형	편년 역년 장소 지정	역점 풍수	파자 간지 변형 상징화

그림 7 예언서의 장르 특성

이 목록은 더 많은 예언서 장르들을 검토 범위에 넣음에 따라 더욱 확장될 수 있을 것이다. 이 구분에 따르면, 『정감록』에 속하는 예언서 판본들은 모두 대화형으로 서술되어 있으며, 각 왕조의 역년과 각각의 왕도들, 그리고 전란의 시기에 피난할 장소를 지정하는 형태의 예언들을 포함하고 있다. 그와 같은 예언이 도출된 논리는 일반적으로 풍수의 언어와 체계에 의지하고 있으며 암호화 형식은 두드러지지 않는다. 한편, 『남사고비결』이라는 제목이 붙은 예언서는 조선후기 자료와 현행본 모두에서 편년 형식이 두드러지는 서술형 예언서이며, 상징화된 표현들로 각 시기에 일어날 사건들이 제시되어 있다.

같은 방식은 여타의 예언서들에 대해서도 적용할 수 있을 것이다. 현행본 가운데 『정감록』 다음으로 많은 판본을 확인할 수 있는 예언서로 「삼한산림비기(三韓山林秘記)」가 있다.<sup>64)</sup> 이 판본들에는 일반적으로 의상(義相)의 이름이 가탁되어 있는데,<sup>65)</sup> 그 내용은 조선중기의 문헌인 차천로(車天輅)의 「오산설림초고(五山說林草藁)」에도 인용되어 있다.

『산수비기(山水秘記)』를 보면 이런 말이 있다. “도움을 택하는 자가 승려의 말을 듣고 믿으면 조금 오래 갈 희망이 있고, 정씨 성을 가진 사람이 나와서 시비를 걸면 5대를 이어가지 못하여 찬탈의 화가 일어날 것이며, 겨우 200년이 지나면 판탕(板蕩)의 혼란이 이를 것이니 삼가고 삼가라.” 『산수비기』 신라의 고승 의상대사가 지은 것인데 8백 년 후의 일과 맞아 떨어지니 어찌 성승(聖僧)이 아니겠는가?<sup>66)</sup>

64) 『秘訣輯錄』, 「三韓山林秘記」. 이 텍스트에 대한 분석은 다음을 참조. 장지연, “규장각 소장 『秘訣輯錄』(奎 7568) 수록 「三韓山林秘記」 분석”, 《인문과학논문집》 50, 2013. 『新羅元曉大師弟子義相大師慈惠尊者秘記』(鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』, 89-97); 『諸家秘說』, 「元曉子義相杜師秘傳」; 『鑑寅錄』, 「新曉子義祖師秘傳」. 또한 『징비록(徵秘錄)』에도 글의 내용 일부가 삽입되어 있다.

65) 오늘날 의상의 이름은 일반적으로 ‘義湘’으로 표기되지만, 조선시대 문헌에서는 ‘義相’이라는 표기가 많고, 예언서들 또한 일반적으로 이를 따르고 있다.

여기에 인용된 내용은 현행본의 구절과도 거의 일치한다.<sup>67)</sup> 그리고 19세기 초의 이규경 또한 현행본과 유사한 구절을 인용하고 있다.<sup>68)</sup> 따라서 늦어도 「오산설림초고」가 작성된 17세기 초에는 의상이 지은 것으로 알려진 『산수비기』라는 제목의 예언서와 오늘날과 유사한 형태로 전승되고 있었음을 알 수 있다. 그렇다면 이 텍스트는 오늘날 본문을 확인할 수 있는 예언서 가운데 연대가 가장 오래된 것으로 판단된다. 이 예언서는 서술형으로 되어 있었으며, 불교와 풍수의 개념이 다수 포함되어 있고, 파자는 거의 사용되지 않으나 의미가 불분명한 상징화된 예언이 주를 이루고 있다.

조선후기 변란 자료에서 자주 언급되는 또 하나의 예언서는 『도선비기(道洗秘記)』다. 도선의 이름이 가탁된 예언서는 고려시대 풍수 논의에서도 『도선비기』, 『도선기(道洗記)』, 『도선밀기(道洗密記)』, 『옥룡기(玉龍記)』 등의 제목으로 자주 언급되었지만, 현행본과 일치하는 내용은 발견하기 어렵다. 그러나 이지서 사건(1748)에서 인용된 『도선비기』에는 현행본과 대단히 유사한 구절이 포함되어 있다.

66) 『大東野乘』 권5, 「五山說林草藁」, “按《山水秘記》云, 擇都者, 若信聽僧言, 則稍有延存之望, 若鄭姓人出而是非, 則傳不五世, 篡奪之禍生, 歲纔二百, 板蕩亂至, 慎之慎之.” 《山水秘記》, 乃新羅高僧義相大師之所著. 知八百年後之事, 若合符契, 豈非聖僧耶?”

67) 『秘訣輯錄』, 「三韓山林秘記」, “擇都者, 若聽僧言, 則稍有存延之望, 若鄭姓人是非, 至傳不五世, 篡奪之禍生, 歲纔二百, 板蕩之亂至. 慎之.”

68) 『五洲衍文長箋散稿』 권40, 「忠州形勝辨證說」, “義相《山水秘記》, 忠原之京, 殼山高峻, 故多富厚長者.”; 『秘訣輯錄』, 「三韓山林秘記」, “中原京, 稷山高峻, 故世多富居長者.” 이외에도 효종(孝宗)의 장지(葬地)를 결정하는 논의 과정에도 「산수비기」라는 제목의 책이 인용되었으나(“有事水原 邦內不安”) 이 구절은 현전 판본들에는 보이지 않는다. 『顯宗改修實錄』 권1 顯宗 즉위년(1659) 8월 戊午(30일).

이지서 사건의 “도선의 비기”	현행본 『도선비결』(규장각본)
왜(倭)와 비슷하지만 왜가 아닌 것이 남쪽에서 오는데, 산도 아니고 물도 아니고 궁궁(弓弓)이 이롭다.” <sup>69)</sup>	산은 이롭지 않고 물도 이롭지 않다. 궁궁(弓弓)이 이롭다. (….) 호(胡)와 비슷하지만 왜(倭)는 아닌 것이 푸른 옷을 입고 남쪽에서 (온다.) <sup>70)</sup>

그림 8 『도선비결』 계통 예언서의 “궁궁” 관련 구절

그러나 이 사건 당시에 읽혔던 『도선비결』이 현행본과 완전히 일치하는 것 같지는 않다. 같은 사건에서는 『도선비결』에 “용두사미(龍頭蛇尾)”, “306년(三百六年)”과 같은 예언이 있었다고 되어 있으나, 이런 표현들은 모두 현행본에서는 보이지 않기 때문이다.<sup>71)</sup> 이보다 앞선 시기의 사건인 이영창 사건(1697)에서도 “중국 장수로 묘년(卯年)에 태어난 사람이 중국에서 일어나 팔방(八方)을 밟고 일어설 것이니 여주(女主)가 남쪽에서 돌아올 것”이라는 『도선비결』의 내용이 인용되고 있으나, 이에 해당하는 내용은 현행 판본들에서는 발견되지 않는다. 따라서 조선후기 당시에는 현행본과 유사한 형태의 『도선비결』이 존재했으며, 그 내용 가운데 일부는 보전되었지만, 그 세부 내용은 유동적이었다고 판단할 수 있을 것이다. 이것은 앞서 언급한 『남사고비결』의 경우도 마찬가지다. 변란 자료에 인용된 단편과 현행본은 편년 형식의 예언을 포함하고 있다는 점에서만 일치할 뿐, 그 세부 내용은 전혀 다르기 때문이다.

이와 같은 사례들을 고려해 볼 때, 조선후기 당시에 읽혔던 예언서들과 현전하는 판본들 사이의 관계는 다음과 같이 정리할 수 있다. 『정감록』, 『남사고비결』, 의상의 『산수비결』, 『도선비결』과 같은 예언서들은 17-18세기 사이에 이미 현행본들과 유사한 형식으로 존재했다. 그 서술 양식이나 예언의 논리와 같은 ‘장르적 특성’은 대체로 고정되어 이후에도 크게 변하지 않았다. 그러나 그 내용은 전승 과정에서 대단히 유동적으로 변화하여 동일 계통의 현행

69) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人哲澤年四十, “‘似倭非倭, 自南而來, 非山非水, 利於弓弓’ (『推鞠』 [21:40])

70) 『道誥秘訣』 (奎12373), “山不利水不利, 利於弓弓 (….) 似胡非倭, 着青衣而自南.”

71) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人哲澤年四十, “道誥有秘記矣. ‘龍頭蛇尾’云云.” (『推鞠』 [21:40]); (1748년 5월 25일) 罪人之曙更推, “道誥有秘記, 三百六年之說, 而今過幾六年矣.” (『推鞠』 [21:72])

본들 사이에서도 일치하는 것이 거의 없다. 고정된 몇몇 장르들과 유동적인 텍스트가 이 시기 예언서 전승의 특징이었다.

또 한 가지 주목되는 점은 동일한 예언 파편이 서로 다른 장르의 예언서 사이를 ‘ 옮겨 다녔을 ’ 정황이다. 이지서 사건 당시 『도선비기』의 내용으로 거론되었던 ‘궁궁(弓弓)’은 『정감록』 계통의 예언서들을 비롯한 여러 텍스트에서도 공통적으로 발견된다. “왜와 비슷하지만 왜가 아닌 것(似倭非倭)”이라는 구절 또한 조선후기 자료에서 도선이 전혀 언급되지 않는 사례들에서도 유언비어의 내용으로 인용되고 있다.<sup>72)</sup> 이런 예언의 단편들은 특정한 예언서에 ‘부착’되어 있었던 것이 아니라, 구전 전승을 통해 유포되면서 여러 유형의 예언서들에 공통적으로 삽입된 것으로 보인다.

### 3. 예언의 역사적 변형

예언의 파편들이 구전 전승과 예언서 사이를 ‘ 옮겨 다닌 ’ 것이 사실이라면, 각각의 단편들이 전승된 궤적을 추적하는 일도 가능할 것이다. 여기에서는 변란 자료를 중심으로 특정한 예언이 각 시기의 자료에서 어떻게 지속, 변형되었는지를 몇 가지 대표적인 사례를 통해 살펴보도록 하겠다.

#### 가. “초포에 조수가 들어오면”

“초포(草浦)에 조수(潮水)가 들어온다.”는 것은 『정감록』에 등장하는 대표적인 징조로 『정감록』이 등장하기 적어도 백여 년 전부터 전승되던 예언이었다. 그 초기 형태는 유효립 사건(1628) 자료에서 확인할 수 있다. 이 사건의 진술 과정에서 인용된 익명의 참서(讖書)에는 “초계에 조수가 있으면 계룡에 도읍을 세운다. 조선은 모두가 병거지와 갯웃을 입을 것이다[草溪有潮, 則

72) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 乙亥(26일) “似倭非倭之船, 自東萊出來.”; 권23, 정조 11년(1787) 6월 庚戌(14일), “近聞流行之說曰, ‘青衣自南來, 似倭而非倭, 不利於山, 不利於水, 利於弓弓.’”

鷄龍建都, 朝鮮皆着毛笠毛衣.]”라는 구절이 포함되어 있었다.<sup>73)</sup> 여기에서는 “초포” 대신 “초계(草溪)”라는 지명이 언급되고 있으며, 명시적으로 계룡산의 왕도 건립과 관련되어 있었다. 따라서 이 예언은 원래의 맥락에서 벗어나 단편만이 남아 있더라도 왕조 교체를 암시하는 예언으로서 변란에 동원될 수 있었던 것이다. 이 예언은 상당히 이른 시기에 『정감록』 계통 예언서에 포함되었던 것으로 보인다. 문인방 사건(1782), 이진채(李振采) 사건(1812) 등 명시적으로 『정감록』이 언급된 변란들에서 공통적으로 이 예언이 언급되기 때문이다.<sup>74)</sup>

유효립 사건(1628)	문인방 사건(1782)	이진채 사건(1812)
초계에 조수가 있으면 계룡에 도읍을 세운다. [草溪有潮, 則鷄龍建都, 朝鮮皆着毛笠毛衣.]	초포에 조수가 생긴다. … 계룡산 아래 초포가 있다. [草浦潮生 … 鷄龍山下, 有草浦.]	계룡이 희지 않고(계룡의 돌이 희어지고) 초포에 조수가 생긴다. [鷄龍不(石)白, 草浦潮生.]

그림 9 “초포에 조수” 관련 예언

그러나 이 예언은 계룡산이 반란의 거점으로 지목되었던 정여립 사건(1589) 당시에 유포되었던 참설(讖說) 가운데에는 포함되어 있지 않다.<sup>75)</sup> 따라서 이 예언은 적어도 정여립 사건 이후에 발생하였을 가능성이 높다. 그리고 유효립 사건은 『정감록』이라는 제목의 예언서가 기록에 등장하는 것보다 백여 년이나 앞서며, 초기의 정감록은 주로 북방 변경과 관련된 내용을 담고 있었다. 그렇다면 이 사건 자료에서 거론되는 ‘참서’는 『정감록』과는 별개의 계통이었을

73) 『柳孝立獄事文書』 3, (1628년 1월 7일) 尹繼倫刑問三次, “其夜與翌日, 沁曰, ‘柳斗立得讖書, 未知時事如何.’ 卽邀斗立而來, 辟左右, 斗立出示讖書, ‘草溪有潮, 則鷄龍建都, 朝鮮皆着毛笠毛衣.’ 等語.” (『推鞠』 [4:85])

74) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人申亨夏年五十九, “李遇赫語, 錄中句語內, ‘草浦潮生.’ 矣身問其意, 則遇赫曰, ‘鷄龍山下, 有草浦.’ 云.” (『推鞠』 [24:178]); 『罪人振采等推案』 坤, 同日(1812년 3월 2일) 罪人李元樸與鍾一面質, “鍾一向李元樸曰, ‘(…) 鷄龍不白, 草浦潮生之說, 汝果不與吾酬酌乎?’” (『推鞠』 [27:11-12]) 규장각본 『鄭鑑錄』에는 해당 구절이 “계룡이 희어지지 않는다[鷄龍不白]”가 아니라 “계룡의 돌이 희어진다[鷄龍石白]”라고 되어 있다.

75) 『宣祖修正實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일).



것이다. 그렇다면 이 예언은 독립적인 전승으로 유지되어 오다가 『정감록』이 한반도 남부에 대한 내용을 주로 담게 된 18세기 중반 이후에 삽입된 것으로 추정할 수 있다.

## 나. “안성과 죽산 사이, 인천과 부평 사이”

1755년에 일어난 패서 사건의 주모자 윤지는 술사 정수헌과 다음과 같은 대화를 나누었다.

윤지(尹志)가 말했습니다.

“비기(秘記)에 ‘내년에 안(安), 죽(竹) 사이에 시체가 산처럼 쌓일 것이며, 성세(聖歲)에 인(仁), 부(富) 사이에는 밤에 천 척의 배가 머문다[明年安竹之間, 積屍如山, 聖歲仁富之間, 夜泊千艘.]’고 하였다. 자네는 이것을 들어 보았는가?”

제가 답했습니다.

“이 구절 속에 내년이라는 것은 무신년에 부응하였다. ‘성세(聖歲)’란 어느 해인지 모르겠다.”

윤지가 말했습니다.

“올해년이 분명하다.”<sup>76)</sup>

“안성과 죽산 사이”란 이인좌의 난(1728) 당시 관군과 반군의 싸움이 벌어졌던 곳이었다. 여기에서 반란군이 궤멸되었기 때문에 이 말은 한편으로는 말세의 전란에 대한 묘사로서, 다른 한편으로는 이미 증험된 예언으로서 유통되었다. 한편 “성세인부지간(聖歲仁富之間)”은 이를 바탕으로 새롭게 부각된 예언이다. 조선왕조를 멸망시킬 군대가 섬으로부터 올 것이라는 해도기병설의 맥락 속에서 등장한 이 예언은 도성과 가장 가까운 바다인 “인천과 부평 사이”를 지목함으로써 바다에서 미지의 세력이 상륙할 것임을 암시하였다. 그러나 다른 편년형 예언들과는 달리, 이 사건이 일어날 “성스러운 해(聖歲)”는 특정한 간지(干支)를 암시하고 있지 않아 다양한 해석이 가능했다.

일례로 신유교옥 당시의 추국 과정에서 진술된 천주교인들 사이의 대화에서

76) 『乙亥 捕盜廳推案』, 同日(1755년 3월 13일) 罪人丁守憲年五十二, “志曰, ‘秘記中, 明年安竹之間, 積屍如山, 聖歲仁富之間, 夜泊千艘. 君其聞知乎?’ 答曰, ‘此句中明年, 卽應於戊申巳. 聖歲未知何年也.’ 志曰, ‘乙亥分明矣.’” (『推鞠』 [21:433])

“성세”는 예수가 태어난 해의 간지라고 알려진 경신년(1800)으로 해석되고 있다.<sup>77)</sup> 이 발언을 한 것으로 지목된 유관검은 이것이 자신의 말이었다는 사실은 부인했지만, 당시 천주교인 사이에서 대박청래설(大舶講來說)과 성세, 인부 등의 예언을 연관 짓는 움직임이 있었음은 시인하였다.<sup>78)</sup> 천주교인들 사이에서 이 예언이 어떤 방식으로 이해되고 있었는지에 대해서는 19세기 후반에 샤를르 달레(Charles Dallet)가 수집한 자료에도 포함되어 있다.

이런 책들 이외에도 한국에는 예언서, 즉 점쟁이들의 책이 있는데, 정부에서는 금지하지만 비밀스럽게 돌려보고 있다. 이 책은 아주 오랜 옛날의 것이라고 한다. 이 책은 ‘성스러운 해(l'année sainte)’가 되면 부처에 의한 것도 아니고 공자의 것도 아닌 종교가 창설될 것이라고 분명히 말하고 있다. 그러나 그 ‘성스러운 해’란 언제인가? 아무도 알지 못한다.<sup>79)</sup>

또한 이와는 다른 이유로도 1800년인 경신년이 ‘성세’라는 주장이 나왔다. 1812년 이진채 사건의 관련자인 이원박(李元樸)은 ‘성인’이란 1800년 2월에 왕세자 책봉을 받은 순조를 말한다고 해석하였다.<sup>80)</sup> 한편 같은 사건에서는 “천 척의 배가 인(仁), 부(富)에 머무르면 국가가 안동(安東)으로 이어(移御)할 것”이라는 예언 또한 언급되고 있다.<sup>81)</sup> 이 사건의 관련자들은 강화도의 은언

77) 『辛酉 推案及鞫案』, 嘉慶 6년(1801) 4월 20일 金羅監司金達淳狀啓, “又於庚申十月, 往見觀儉, 則觀儉曰, ‘聖歲仁富之間, 夜泊千艘. 云矣. 尙無消息, 恠哉! 恠哉!’ 蓋耶穌生於庚申, 而昨年爲庚申, 故稱以聖歲.” (『推鞫』 [25:530]) 이 정보는 마테오 리치의 『천주실의』 등 서학서를 통해 쉽게 확인할 수 있는 것이었다. 유사한 형태로, 한일합병 당시 ‘성세’를 공자가 태어난 경술년으로 보아 “인부지간”에 정박한 배를 일본 함대로 해석하는 사례가 있었다. (“명감록을 리용”, 《新韓民報》 1910년 10월 12일 3면.) 이 또한 ‘성세’를 ‘성인이 태어난 해’로 이해한 경우다.

78) 『辛酉 推案及鞫案』, 嘉慶 6년(1801) 4월 20일 金羅監司金達淳狀啓, (『推鞫』 [25:535-536])

79) Charles Dallet, *Histoire de l'église de Corée* 1 (Paris: Libraire Victor Palmé, 1874), CXLIV.

80) 『罪人振采等推案』, 嘉慶 17년(1812) 3월 4일 推考次罪人李元樸年五十, “庚申庭試時, 於場中納券後, 與鍾一同坐. 鍾一問於矣身曰, ‘秘記有聖歲二字, 聖歲知之乎?’ 矣身切責曰, ‘秘記之說, 君何容易發口乎?’ 矣身仍笑曰, ‘今歲, 聖人行冊封之禮, 此無乃今歲之謂耶?’ 云矣.” 『推鞫』 [27:30]

81) 『罪人振采等推案』, 嘉慶 17년(1812) 3월 27일. 推考次罪人李元樸年五十更招, “一日, 鍾一來見以爲, ‘君善爲下去矣. 聞一名與儒生輩, 方圖二字○○(二字凶言)之擧, 而一依秘記, 排布千艘泊之仁富, 國家移御安東. 此時, 君之下鄉姑避, 不妨矣.’ 云云.” (『推鞫』 [27:149-150])

군 일족 가운데 한 명을 추대하려 하였다. 그런 맥락에서 “인천과 부평 사이”는 강화도에 머무르는 새로운 왕이 상륙하기에 적절한 예언의 장소로 새롭게 이해되었던 것이다. 그리고 이 자료에서 이 ‘성세’ 및 ‘인부지간’과 관련된 예언은 안동으로의 이어(移御)와 연결되어 있는데, 이는 이 사건 관련 진술에서만 나타나는 특징이다. 안동으로의 천도는 흥경래의 난을 전후한 19세기 초반 변란 자료에서 종종 나타나는데, 여기에서는 독립적으로 전파되던 두 가지 예언을 결합해 놓은 것이다.

### 다. “성인이 나오고 즐거움이 당당할 것이다”

또 하나 빈번하게 등장하는 예언 문구는 “어느 해에 성인이 나오고, 어느 해에는 즐거움이 대단하다(○○聖人出, ○○樂堂堂)”하다는 형태다. 이것은 앞서 다룬 사례들에 비하면 대단히 오래된 형식의 예언이다. 일례로 고려 시대의 신돈(辛旽)은 “진년(辰年), 사년(巳年)에 성인이 나온다[辰巳聖人出]”이라는 예언을 두고 ‘성인’이란 바로 자신을 말하는 것이라고 주장하기도 하였다.<sup>82)</sup> 이 예언은 이후에도 지속적으로 전승되어, 1506년 중종반정 당시에도 거의 같은 형태로 언급되었다. 또한 이 예언이 고려시대로부터 비롯한 것이라는 사실 또한 의식되고 있었다.

또 폐조(廢朝) 때부터 이런 참어(讖語)가 있었습니다.

“갑을(甲乙)에는 아직 정해지지 않으나, 인묘(寅卯)의 일은 알 수 있고, 진사(辰巳)에는 성인이 일어나며, 오미(午未)에는 즐거울 것이다[甲乙猶未定, 寅卯事可知, 辰巳聖人作, 午未樂當樂.]”<sup>83)</sup>

이를 해석하면 ‘갑을(甲乙)’이란 갑자년과 을축년이고, ‘인묘(寅卯)의 일을 알 수 있다’는 것은, 정국(靖國)한 일을 말하는 것입니다. ‘진사(辰巳)에 성인이 나온다’는 말은, 주상께서 병인년에 즉위하셨지만, 무진년에 이르러서 고명(誥命)을 받아 자리에 오르셨으니, 이것이 이른바 ‘성인이 일어난 것’입니다.<sup>84)</sup>

82) 『高麗史』 권132(「列傳」 권45) 辛旽, “旽以辰巳聖人出之讖, 揚言曰, ‘所謂聖人, 豈非我歟!’”

83) 이 가운데 “樂當樂”은 의미가 잘 통하지 않으나, 후대 기록에 자주 나오는 “樂堂堂”의 오기일 가능성이 있다.

84) 『中宗實錄』 권7, 중종 3년(1508) 11월 庚申(26일), “且自廢朝, 有讖語曰, ‘甲乙猶

이상의 사례들에서 이 초기 형태의 ‘편년체’ 예언은 변란 상황이 아니라, 지배층의 정치담론 내에서 사용되고 있다. ‘성인의 출현’이라는 내용을 포함하고 있지는 않지만, 위와 유사한 형식을 갖춘 예언이 변란 자료에서 등장하는 사례는 정여립 사건(1589)에서 확인할 수 있다. 정여립 체포를 지휘한 진안현감 민인백(閔仁伯)의 기록에 의하면, 당시 정여립의 측근인 변사(邊泗)가 구월산(九月山)에서 얻어서 바친 『천기지기(天機地機)』에는 “전읍(奠邑)이 설 것”, “목자(木子)가 망할 것”이라는 말과 더불어, “자년(子年), 축년(丑年)은 아직 정해지지 않았는데, 인년(寅年)과 묘년(卯年)의 일은 어떤가?”라는 위와 유사한 형식의 예언이 포함되어 있었다.<sup>85)</sup>

또한 유효립 사건(1628)에서도 치악산(稚岳山) 옥룡사(玉龍寺)에 있는 비석에는 “술년(戌年)과 해년(亥年)에는 사람의 재앙이 있고, 인년(寅年)과 묘년(卯年)은 아직 알 수 없다.”라는 참기(讖記)가 기록되어 있었다고 한다.<sup>86)</sup> 이는 지지(地支)를 2년씩 묶어서 일어날 일을 예언한 편년 형태의 예언이라는 점에서 앞의 사례들과 유사한 형식이다. 그리고 같은 해 송광유 사건(1628)에서 나타난 유사한 형식의 예언들에도 “인년(寅年), 묘년(卯年)에 성인(聖人)이 나온다[寅卯聖人出]”, “사축허다인, 오미락당당(巳丑許多人, 午未樂堂堂)” 등의 구절이 포함되어 있었다. 특히 “사축허다인”은 축년에 태어난 허씨 진인에 대한 예언으로 해석되었다.<sup>87)</sup> 이 사건에서 성인의 출현에 대한 예언은 구전이 아니라, 특정한 예언서 구절로 소개되고 있다. 또한 형식은 앞선 자료에 인용된 것들과 유사하지만, 허씨 진인의 출현에 대한 예언이 삽입되어 있었다는

---

未定，寅卯事可知，辰巳聖人作，午未樂當樂.’解之，則甲乙，甲子乙丑，寅卯事可知，謂靖國事也。辰巳聖人作，上雖於丙寅年即位，至戊辰，受誥命正位，此所謂聖人也。”

85) 『答泉集』 권2 「討逆日記」 萬曆己丑(1589) 10월 25일. “邊泗於九月山三聖齋後石窟，得玉函，納于汝立。其中有天機地機十二篇，以破字作‘奠邑立’，又有‘木子將亡’，‘子丑猶未定，寅卯事何如?’等語。”

86) 『柳孝立獄事文書』 3, (1628년 1월 7일) 鄭沁刑問二次, “戊亥載人禍，寅卯未可知.” (『推鞠』 [4:62])

87) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “雲衢率往矣身於川邊，盡言逆謀之事，曰，‘我等之議，締結如汝輩之義士，擇宗室之賢者，而立之.’ 崔弘誠持術書讖書而來，曰，‘李氏國祚三百年，既已盡矣。讖書云，寅卯聖人出矣.’” (『推鞠』 [4:192]); 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “讖書曰，‘巳丑許多人，午未樂堂堂.’ 巳丑許多人，許懿辛丑生也，多字大字意，丑生許大人，巳年興氣，午未年則樂堂堂之謂也.” (『推鞠』 [4:175])

것을 알 수 있다.

또한 같은 형식의 예언은 이영창 사건(1697)에서는 “진년(辰年), 사년(巳年)에 성인이 나오고, 오년(午年), 미년(未年)에 즐거움이 당당할 것(辰巳聖人出, 午未樂堂堂)”으로, 이지서 사건(1748)에서는 “무진사가지, 경오락당당(戊辰事可知, 庚午樂堂堂)”으로 제시되었다.<sup>88)</sup> 이들 모든 사례에서 이 유형의 예언은 문자화된 “비기(秘記)”에 포함되어 있었던 것으로 나타난다. 그리고 “성인(聖人)”은 새로 추대할 왕족이나 새로운 왕조의 개창자를 가리킨다는 점에서 ‘진인’과 유사한 의미로 사용되고 있다. 한편 “락당당(樂堂堂)”은 그에 의한 반란의 성공을 예언하는 말로 해석되고 있다.<sup>89)</sup>

이 예언은 놀라운 내구성을 가지고 장기간에 걸쳐 전승되었다. 어느 해에 성인이 나오고, 어느 해에 반란이 성공할 것인지에 대해서는 모든 사례에서 조금씩 다른 시기를 지정하고 있으나, 형식 자체는 유지되면서 현행본 예언서들 때까지 존속하였다. 이것은 이 짧은 문장이 암시하고 있는 메시아적 인물의 출현에 대한 전망이 폭넓은 계층에 호소하는 바가 있었기 때문이었다.

## 라. “궁궁이 이롭다”

조선후기에 새롭게 등장한 참언 가운데 후대에까지 가장 큰 영향을 미친 것은 아마도 궁궁(弓弓)일 것이다. 궁궁과 그 변형인 궁을(弓乙)은 동학 전통에서도 핵심적인 상징이 되었으며.<sup>90)</sup> 19-20세기의 가사문학 등에도 폭넓게 등장함을 확인할 수 있다.<sup>91)</sup> 그것은 임진전쟁에 대한 예언인 “이재송송(利

88) 『李榮昌等推案』, (1697년 1월 10일) 上變書, “秘記曰, ‘辰巳聖人出, 午未樂堂堂.’ 亦指此真人而言也.” (『推鞠』 [11:729]); 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人命屋年三十, “李恒延曰, ‘秘記云, 戊辰事可知, 庚午樂堂堂.’ (『推鞠』 [21:44])

89) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人命屋年三十, “矣身曰, ‘此何謂也?’ 答曰, ‘事字亂必作也. 樂字有可樂之事也.’” (『推鞠』 [21:44]); 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人李恒延年三十二口招, “命屋又曰, ‘戊辰·庚午’云云爲說, 矣身問之曰, ‘樂字·堂堂字, 何謂也?’ 答曰, ‘堂堂字, 當字也.’ ‘事可知, 何謂也?’ 答曰, ‘騷屑也.’” (『推鞠』 [21:49])

90) 『東經大全』, 「布德門」 “吾有靈符 其名仙藥 其形太極 又形弓弓”; 「修德文」 “胸藏不死之藥 弓乙其形”

91) 궁궁, 궁을, 궁궁을 등의 표현을 포함하고 있는 가사의 상당수는 동학 등 신종

在松松”, 흥경래의 난에 대한 예언인 “이재가가(利在家家)”에 대응하는, 다음에 올 말세의 전란에 대한 예언으로 이해되었다. 그러나 이 표현이 처음 확인되는 사례는 흥경래의 난(1811)보다 훨씬 앞선 시기인 이지서 사건(1748) 자료다. 이 사건에서 인용된 『도선비기』의 내용은 “산도 아니고 물도 아니고 궁궁이 이롭다(非山非水, 利於弓弓)”였다.<sup>92)</sup> 흥미로운 사실은 이 사건의 관련자들 사이에서도 “궁궁”의 해석에 대한 의견이 나뉘었다는 점이다. 어떤 이는 “궁궁(弓弓)은 ‘궁’ 소리를 가리키는 것 같다. 그 소리가 나는 장소에 묻히려는 말이다.”라고 해석했다.<sup>93)</sup> 주모자인 이지서는 “궁궁은 광활하다는 뜻”이라고 풀었다.<sup>94)</sup> 또 다른 사람은 궁궁이 “옛 글자로 ‘머물 류(留)자’이므로 “산골짜기로 피하지 말고, 섬 안에 거하지도 말라는 말이라고 이해하였다.<sup>95)</sup>

윤지 사건(1755)에서도 이와 거의 동일한 예언이 언급되었다. 여기에서는 궁궁을 파자(破字)로 해석한 사례가 나타난다. 즉, 궁궁, 이궁(二弓)은 불(弗)자이므로 산이나 물 등 다른 곳을 찾아 피난하지 말고 그대로 머물러 있으라는 예언으로 해석된 것이다.<sup>96)</sup> 이런 해석은 실로 다양한 방식으로 이루어질 수 있었다. 1787년의 김동익(金東翼) 사건 심문에서도 “궁궁”이 언급되었다. 여기에서 이 예언은 이지서 사건에서와 마찬가지로 “왜인 같지만 왜인 아닌” 침입자에 대한 예언과 결합되어 있다. 흥미롭게도 『실록』의 사관은 이 진술에 주석을 달아 궁궁을 앉을 좌(坐)의 고자(古字)로 해석하고 있다. 이것은 앞서 궁궁을 “류(留)”, “불(弗)”의 옛 글자로 본 사례와 유사하다.<sup>97)</sup>

---

교 전통과 관련이 있지만, 드물게는 개화가사나 개신교 전도가사도 있다. 이는 이 단어가 특정 종교전통에 한정되어 사용되었던 것이 아니라, 문화 저변에 널리 알려져 있었음을 보여준다.

92) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人哲澤年四十, “非山非水, 利於弓弓.’ 所謂弓弓云云, 未可知也.” (『推鞠』 [21:40])

93) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人遂萬年七十一, “弓弓似指弓操音也. 埋於操音處之謂也 (『推鞠』 [21:42]) 이 말은 의미가 불분명한데, 같은 말이 실록에는 다음과 같이 기록되어 있다. “弓弓, 似指弓腰也. 藏於劣處之謂也.” 그리고 “‘궁요(弓腰)’의 속음은 열(劣) 자의 뜻과 같다(弓腰俗音與劣字釋義同.)”는 주석이 붙어 있다. 『英祖實錄』 권67, 영조 24년(1748) 5월 丙午(23일.)

94) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人命屋年三十, “矣身問, ‘弓弓, 何意?’ 答曰, ‘弓弓, 廣濶之意也.’” (『推鞠』 [21:44])

95) 『罪人之曙推案』, 同日(1748년 5월 23일) 罪人之曙與敏樞面質, “不避於山峽, 勿居於島中之謂也. 弓弓, 榮孫以爲古字留字.” (『推鞠』 [21:63])

96) 『乙亥 捕盜廳推案』, 同日(1755년 3월 13일) 罪人丁守憲年五十二, “秘記云, 不利於山, 不利於地, 莫如弓弓處. 弓弓處, 君能知之乎?’ 答曰, ‘雖未的知, 弓弓乃弗字. 入山入水者, 皆爲禍及, 而安定者, 弗參其禍也.’” (『推鞠』 [21:434])

19세기에 이르면 ‘궁궁’에 대한 예언은 일반에까지 널리 퍼져 있었으며 그에 대한 해석도 분분했다. 이규경(李圭景)도 당시에 이루어진 궁궁(弓弓)에 대한 다양한 해석을 소개하고 있다.<sup>98)</sup> 동학이 궁궁, 궁을을 핵심적인 상징으로 삼은 것은 이런 배경에서였다. 전란의 상황에 궁궁에 들어가면 해를 입지 않는다는 의미로부터 그 장소가 어디냐고 하는 글자풀이가 이어졌다. 그리고 궁궁 혹은 궁을이 ‘장소’가 아닐 수도 있다는 착안으로부터 병을 물리치는 동학의 영부(靈符) 모양이 궁을 형태가 되기도 하였던 것이다.

어느 쪽이든 궁궁이 정확히 무엇을 가리키는가 못지않게 중요한 것은 ‘이재송송’이라고 예언되었던 임진전쟁이나 ‘이재가가’라고 예언되었던 흥경래의 난과 같은 전란이 가까운 미래에 다시 일어날 것이라는 사실이었다. 그리고 혁세 종교에서 방점이 찍히는 것은 궁궁이 어디냐는 것보다 사람들이 궁궁으로도피해야 할 전란의 발생이다. 따라서 이 예언이 ‘장소’의 맥락에서 벗어나 다양한 방식으로 활용되는 것은 동학에서만 현상은 아니었다. 그 가장 인상적인 사례 중 하나인 이필제 사건(1869)에서 ‘궁궁’은 도피의 장소가 아니라 변란 주동자인 이필제의 이름을 예언한 것으로 해석되고 있다. ‘궁궁을을(弓弓乙乙)’은 궁궁의 한 변형으로, 이 또한 ‘궁궁’인 이필제가 ‘을을’인 을유년에 태어난 것을 나타낸다고 풀이되고 있다.<sup>99)</sup> 이런 맥락에서 이 예언은 자신의 몸을 보호하기 위해 피난하기 위한 방법이 아니라, 변란에 동참할 것을 선동하는 말로 이용되고 있다. ‘궁궁’ 예언을 변란 상황에서 활용한 또 다른 방법은 장혁진 사건(1877)에서도 확인할 수 있다. 여기에서도 ‘궁궁’은 몸을 피할 장소가 아니라 군사행동을 위한 군호(軍號)로서 사용되고 있다. 이 사건의 참여자들은 배를 타고 추자도와 제주도를 함락시킬 계획을 세웠는데, 이들은 ‘궁궁이 이롭다(利在弓弓)’는 예언에 따라 손으로 땅에 ‘궁(弓)자를 새기는 것을 기호(旗號)로 삼았다.<sup>100)</sup>

97) 『正祖實錄』 권23, 정조 11년(1787) 6월 庚戌(14일), “近聞流行之說, 曰, ‘青衣自南來, 似倭而非倭. 不利於山, 不利於水, 利於弓弓. (即古坐字.)’ 云.”

98) 『五洲衍文長箋散稿』 권35, 「樂土可作菟裘辨證說」

99) 『左捕廳臚錄』 15책, 己巳(1869년) 4월 18일, 罪人朴會震年三十七, “又曰, ‘弼濟之弼字, 爲弓弓’, 又曰, ‘弼濟乙酉生, 故曰乙乙也’, 彷彿壬辰松松之說.” (『捕廳』 [下:533])

100) 『左捕廳臚錄』 17책, 丁丑(1877년) 10월 10일, 發告人李奇執年四十金致浩年三十六, “方今所營, 嘯聚徒黨, 先取楸島, 次陷濟州. 越海時, 所騎船隻, 一發梨津, 一發南浦, 一發珍島. 所謂旗號, 以手劃地, 形如弓字. 渠所謂利在弓弓也.” (『捕廳』

이처럼 궁궁은 대단히 널리 알려져 있었지만, 의미가 확정되지 않은 예언이었다. 그 1차적 동기는 말세적 상황에서 몸을 보전하기 위한 장소를 탐색하는 기복지향의 실천이었으나, 그 의미는 불가해한 것으로 남아 있었다. 최시형 이후 동학의 교의가 “궁을(弓乙)”을 구도적 표상으로 발전시켜 갈 수 있었던 것도, 그것이 의미가 확정되지 않은, 해석에 열려 있는 단어였기 때문에 가능한 일이었다.

#### 4. 예언서의 혁세적 변용

지금까지 살펴본 몇몇 사례에서처럼, 제목이 기록된 예언서가 아닌 각각의 예언 파편을 기준으로 살펴보면 몇몇 예언 문구는 장기간에 걸쳐 지속되면서, 그 표현이나 해석이 변화해 왔음을 확인할 수 있다. 이 가운데 초포에 조수가 들어오면 계룡산에 새로운 도읍이 세워질 것이라는 예언은 비교적 이른 시기에 텍스트화되었다가, 『정감록』 계통 예언서에 포함되었다. 한편 인천과 부평 사이에 배가 들어올 것이라는 예언은 『정감록』이 직접 언급되지 않는 사건들에서도 ‘비기’의 내용으로서 인용되고 있다. 한편 나머지 두 사례는 예언서보다는 주로 구전 전승의 내용으로서 언급되었다. 그리고 이 예언들은 모두 19세기 말-20세기 초에 수집된 현행본 예언서들에 산재해 있다.

예언서들이 반란의 중요한 도구가 된 예언들의 전달 매체가 되었던 것은 분명하다. 그런데 예언서가 변란 자료에 언급되기 시작하는 것은 17세기의 일이지만, 『정감록』, 『도선비기』, 『남사고비결』 등 이름이 알려진 예언서들이 등장하고 현행본에 나타나는 것과 유사한 예언들이 그 내용으로 거론되는 것은 18세기 이후의 일이다. 또한 이 시기에는 변란 상황이 아닌 경우에도 이들 예언서들이 작성되고 활발하게 유통된 정황이 나타난다. 널리 알려진 설명에 의하면 이 시기에 등장한 『정감록』 등 새로운 예언서들은 현실에 불만을 가진 인물들, 특히 평민 지식인들에 의해 작성, 유포된 새로운 예언서였다. 당연하게도 이 책은 ‘금서’였기 때문에 활자출판과 같은 대량생산은 이루어지지 않

---

[下:587]



있고, 필사나 구전을 통해 비밀스럽게 유포되었다. 판본 사이의 차이가 큰 것은 그 때문이다. 파자나 간지의 변형과 같은 암호화된 예언이 포함된 것 또한 당국의 탄압을 피하기 위해서이다. 이처럼 반왕조적인 민중사상이 비밀스러운 예언을 통해 퍼져나갔다는 주장은 많은 점에서 사실을 반영하고 있지만, 검증되어야 할 부분들 또한 적지 않게 남아 있다.

먼저, 조선시대에 『정감록』과 같은 도참문헌들은 실제로 ‘금서’로서 단속되었는가? 조선전기의 경우, 역성혁명과 한양천도 과정에서 도참이 적극적으로 이용되었으며, 정권이 어느 정도 안정된 태종대 이후에 도참서에 대한 수거, 소각 등의 통제 조치가 여러 차례에 걸쳐 이루어졌다는 사실은 잘 알려져 있다. 그러나 이런 방침에 철저한 일관성이 있었던 것은 아니었으며, 반정(反正)과 같은 특수한 정치적 상황이나 여전히 영향력이 남아 있었던 비보풍수론 등에서는 도참서들이 예외적으로 인용되기도 했다.

또한 주로 대중을 대상으로 한 상업 출판 및 유통을 통제하는 근대 이후의 금서 개념과는 달리, 독서 인구가 제한되어 있었고 출판의 상당 부분이 관 주도로 이루어졌던 조선왕조의 조건에서 제도적으로 규정된 금서의 범위는 불분명했다. 예언서에 대한 대표적인 금제로는 『대명률(大明律)』의 “참위(讖緯), 요서(妖書), 요언(妖言) 등의 작성, 유포, 보관을 금지하는 “조요서요언(造妖書妖言)” 조항이 있었다.<sup>101)</sup> 그러나 이 조항이 실제로 예언서에 대한 금지로 적용된 사례는 그렇게 흔하지 않다.<sup>102)</sup> 조선후기에 한정했을 때, 『승정원일기』

101) 『大明律講解』 권18, 「刑律」, 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.” 이에 해당하는 당률(唐律)의 해당 조항은 다음과 같다. 『唐律疏議』 권18, 「賊盜」 2, 造妖書妖言, “諸造妖書及妖言者, 絞. 傳用以惑衆者, 亦如之. 其不滿衆者, 流三千里. 言理無害者, 杖一百. 即私有妖書, 雖不行用, 徒二年. 言理無害者, 杖六十.” 표현이나 형량의 차이를 제외하면 유사한 규정이다. 그러나 당률에는 ‘참위(讖緯)’가 언급되어 있지 않으며, ‘妖書’, ‘妖言’ 대신 ‘妖書’, ‘妖言’이라는 표현을 사용하고 있다. 이들 용어에 대한 소의(疏議)에 의하면 이는 ‘괴력에 대한 책(怪力之書)’이나 ‘귀신의 말(鬼神之語)’로 후대에 비해 좀 더 신비적인 대상들을 지목하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 특히 요서나 요언의 내용에 대해서도 국가의 길흉(吉凶)이나 재상(災祥)을 예언하는 것으로 구체적으로 특정하고 있는데, 이것은 명정대의 법률서에서는 볼 수 없는 요소다.

102) 이 조항과의 관련성은 분명하지 않으나, 1457년(세조 3)에 왕명에 의해 전국에서 수거된 도서목록에 포함된 책들은 대부분 도참서들이었던 것으로 보인다. 『世祖實錄』 권7, 세조 3년(1457) 5월 戊子(26일). 이것은 조선전기에 태종대를 중심으로 종종 이루어졌던 참서의 소각, 폐기와는 달리 이들 도서의 개인적인 소장 금지하는 조처였다.

와 『추안급국안』에 실린 “조요서요언” 조의 적용 사례 절대 다수는 천주교인에 대한 교옥(敎獄) 사건들에서 서학서(西學書)의 소지 및 유포를 문제 삼은 경우다. 한편 변란모의에 관련되어 적용된 사례는 체종(體宗) 사건(1696), 이영창(李榮昌) 사건(1697), 이동석(李東奭) 사건(1713), 백태진(白兌鎭) 사건(1813), 정상채(鄭尙采) 사건(1826) 등이다. 그런데 이들 사례는 모두 변란을 선동하는 것으로 간주된 유연비어나 “괴서(怪書)”를 ‘작성’한 것이 문제가 되었던 사례로, 『정감록』과 같이 이미 존재하는 유형의 예언서를 유포하는 행위에 대한 것이 아니었다.

물론 이것은 예언서가 실제로 변란에 이용되었을 경우, 모반죄나 범상죄(犯上罪) 등 더 무거운 형률이 우선 적용된 경우가 많았던 탓이 크다. 그럼에도 불구하고 여타의 범죄가 아닌 도참서의 유포 자체가 문제가 된 사건의 경우에도 법은 상당히 유연하게 적용되었다. 『정감록』이라는 제목의 책이 처음 등장한 이빈(李濱) 사건(1739) 당시 국왕 영조는 책을 압수해서 불태워버리자는 신하들의 요구에 다음과 같이 답했다. “만약 참위(讖緯)의 설을 찾아내어서 없애버린다면 이것은 진시황제가 책의 소유를 금지한 것과 다르지 않다. 정기(正氣)가 충실하면 사기(邪氣)는 저절로 사라질 것이다. 정기를 북돋으려 한다면 학문이 아니고서야 무엇이 있겠는가?”<sup>103</sup> 이것은 정학(正學)을 바르게 세워서 사설(邪說)이 저절로 사라지게 하겠다는 논리로 진시황의 분서와 같은 인위적인 서적 통제에 대해서는 부정적인 입장이다. 무엇보다 이 사건에서는 『정감록』이 변방 지역 주민의 이주 운동과 관련되었을 뿐, 반역 모의 등으로 이어지지 않았다는 점도 이처럼 온건한 대처의 한 요인이 되었을 것이다.

그러나 변란 관련자들이 『정감록』을 거론한 사건이 몇 차례 일어난 18세기 말에 이르면 이러한 태도에 변화가 나타난다. 1787년에 정조는 성주(星州) 지역에서 『정감록』을 유포한 인물들이 체포되었다는 보고를 받고 “그런 좌도(左道)는 반드시 한 두 사람의 주모자를 적발한 후에 나머지 사람들을 처벌해야 한다.”는 강경한 태도를 보였다. 이 사건에서는 소수의 인원이 『정감록』을 필사해서 소지하였다는 사실만 적발되었을 뿐, 반란이나 이주와 같은 그 이상의 행동으로 이어졌다는 언급은 없다. 그럼에도 불구하고 정조는 이를 “좌도(左道)”로 파악하여, 처벌을 지시하고 있다. 단, 이 경우에도 처음으로 책을 베끼

103) 『承政院日記』 895책, 영조 15년(1739) 8월 6일 “其若讖緯之說, 探得而祛之, 此無異秦皇挾書之禁. 正氣實, 邪氣自消. 若扶正氣, 非學而何?”

주모자가 이미 사망하였다는 점을 감안하여 상대적으로 온건하게 대처하고 있다.<sup>104)</sup> 이 사건이 변란 참여자 진술에서 『정감록』이라는 책명이 여러 차례 언급되었던 문인방(文仁邦) 사건(1782)이나 흥복영(洪福榮) 사건(1785) 직후에 일어났다는 점을 고려한다면, 도참서의 소지에 대한 실제 처벌은 성문화된 형률 조항과 비교했을 때 그다지 엄격하지 않았다는 사실을 짐작하게 한다.

이런 상황은 『정감록』 등장 이전에도 크게 다르지 않았던 것으로 보인다. 1687년 양우철(梁禹轍)은 제주도 삼성혈(三姓穴)에서 역모계획이 담긴 문서를 발견해 관아에 신고하였으나, 곧 자작극으로 밝혀졌다. 그에게서 삼성혈의 문서와 일치하는 내용의 『비기대총(秘記大摠)』이라는 도참서가 압수되었기 때문이다.<sup>105)</sup> 양우철은 추국청의 진술 과정 및 여러 차례 제출한 자술서에서 당시 사람들이 도참비기를 가지고 있는 것은 흔한 일이었고, 자신도 그런 세태에 따른 것뿐이라고 여러 차례에 걸쳐 항변하였다. 그의 증언에 의하면, 17세기 말에 “역년이 오래되었다,” 즉 왕조의 수명이 얼마 남지 않았다는 예언은 이미 널리 퍼져 있었으며, 그런 내용을 담고 있는 도참비기를 필사해서 소장하는 관행 또한 드물지 않았다. 더구나 참위서의 유행은 “사대부”, “공경”, “사서” 등 계층에 관계없이 일반적이었다.<sup>106)</sup>

물론 ‘모든 계층’의 사람들이 도참비기를 가지고 있었다는 양우철의 말을 신뢰한다 하더라도 그에 대한 인식이 긍정적이었다고는 볼 수 없다. 특히 당시 양반 엘리트 계층에서 참위(讖緯)는 좌도(左道)의 일종으로 받아들여졌으

104) 『承政院日記』 1629책, 정조 11년(1787) 7월 15일 “‘此等左道, 必須摘發一二人懸首, 然後庶可以懲其餘矣.’ 鍾秀曰, ‘二漢雖已捉囚, 許哥則生存與否不可知, 領相以爲, 既有次次傳臚之跡, 則自營獄當加盤問乎云矣.’ 上曰, ‘原初臚來處, 如已死則似無盤問處, 須從長善處之, 可也.’”

105) 『梁禹轍推案』, 同日(1687년 5월 2일) 推鞠廳啓曰. “當初, 自本州捉囚諸罪人之際, 牧使搜得各其筆迹, 以爲卞證之地, 同封上送. 而其中禹轍私記小冊, 有所謂《秘記大摠》, 其語意之兇慘與三姓穴投書一般.” (『推鞠』 [10:25-26]) 이것은 17세기 변란 가운데 도참비기의 ‘제목’이 기록된 드문 사례다.

106) 『梁禹轍推案』, 同日(1687년 5월 2일) 罪人梁禹轍更推. “今世士夫家多有如許等書. 矣身只是不免世態, 此豈爲別樣可罪之事也.” (『推鞠』 [10:30]); (1687년 5월 5일) 書納再招. “讖緯之書, 人家多藏, 不是矣身獨然. 歷年久長之說, 人之傳道者播, 此不過街巷不知事體者所爲. 若皆以是爲罔測之罪, 則上自公卿, 下至士庶, 目見如是之讖書, 得淡如是之讖書, 則何可量乎?” (『推鞠』 [10:50]) 이것은 양우철 자신이 쓴 자술서의 일부다. 그는 참위(讖緯)를 참휘(讖諱)라고 오기하고 있는데 추국 기록에는 이를 그대로 옮겨 놓았다. 인용문의 번역에서는 “참위”로 수정하였다. 이하 동일; (1687년 5월 5일) 書納三招. “讖諱之說, 初非鑿判以傳者, 自人傳寫而垂之耳. 矣身亦不免世態, 而此豈爲罔測之罪哉?” (『推鞠』 [10:51])

며, 도참서의 필사와 전파 역시 음성적으로 이루어졌다. 김원팔 사건(1733)과 이진채 사건(1812)에서 나온 진술들에서도 그와 같은 분위기를 확인할 수 있다. 김원팔 사건의 관련자인 최봉희(崔鳳禧)는 자신이 도참서를 베껴오자 아버지가 “양반가에 어찌 이런 문자를 둘 수 있겠느냐?”고 하기에 곧바로 불태웠다고 증언하였다.<sup>107)</sup> 이진채 사건의 관련자 이원박 또한 “참위와 같은 불경지설(不經之說)”을 보지 않는 것이 자기 “집안의 규범(家規模)”이라고 주장하였다.<sup>108)</sup> 이처럼 도참서의 전파 및 소지는 원칙적으로 금지되어 있었으며, 규범적으로도 참위는 ‘불경지설’, 즉 경전의 범주에 속하지 않는 좌도나 잡술로 인식되었기 때문에 사대부가 가까이 할 것은 아니라는 인식은 분명했다.

그러나 실제 제도적인 규제는 그렇게 철저하지 않았다. 문제가 되는 것은 변란모의나 궤서의 게시, 익명서의 투서, 집단 이주 등 다른 ‘소요사건’에 예언의 구절이 인용될 경우였다. 허균(許筠)의 사례는 이런 사정을 잘 보여준다. 그는 『산수비기』를 소지하고 있었는데, 앞서 살펴본 바와 같이 『산수비기』는 이 시기부터 잘 알려진 예언서였으며, 비교적 자유롭게 인용되고 있었다. 문제가 된 것은 그가 그 예언서 본문에 원래는 없던 교하(交河)로의 천도에 대한 내용을 ‘추가’하여 반역에 이용하고자 했다는 혐의였다. 그의 변론 역시 불법인줄 알면서 예언서를 소지하고 있었다는 사실은 인정하면서도, 그가 그 예언을 조작했다는 사실을 부정하는 데 초점이 맞추어져 있었다.<sup>109)</sup>

물론 역모 혐의가 분명한 경우에, 예언서를 소지하고 있었다는 것은 그것이 계획적으로 준비되었다는 확실한 근거가 되었다. 이것은 이괄의 난(1624) 사례에서 확인할 수 있다. 이괄은 인조반정 당시에 큰 공을 세웠음에도 불구하고 논공행상에서 소외되었다는 이유로 충동적으로 반란을 일으켰다고 알려져 있다. 그러나 반란에 가담하였던 유생(儒生) 정찬(鄭燦)은 “이괄은 비기(秘記)를 얻었으며 지난해 8월부터 탄 마음이 있었다고 스스로 말했다”고 진술하였다.<sup>110)</sup> 그 “비기”에는 “이씨(李氏)를 이어 왕이 되는 자, 그의 성 또한 이씨”

107) 『元八推案』, (1733년 8월 27일) 罪人崔鳳禧與尹徵商一處面質, “所謂秘記謄本段, 吾來示吾亡父, 則父以爲, ‘兩班家, 何可置此等文字乎?’ 仍即火之.” (『推鞫』 [19:544])

108) 『罪人振采等推案』 坤, 嘉慶17년(1812) 3월 5일 推考次罪人李元樸年五十更招, “矣身家規模, 本於讖緯等不經之說, 一切嚴禁不見.” (『推鞫』 [27:40-41])

109) 『光海君日記』 권131, 광해 10년(1618) 8월 甲戌(18일), “世傳《山水秘記》, 行於世已久. 讖書藏家, 律文罪重, 故臣看過而已. 遷都之說, 方出於壬子年, 則數十年前, 豈能預知而添入乎?”

라거나 “계산(溪山)에 구름이 이니, 마강(鵝江)에 바람이 높다. 이백여 년을 말재주로 종횡하는구나.”라는 등의 구절이 포함되어 있었다.<sup>111)</sup> “이씨의 뒤를 이을 자가 이씨”라는 것은 이괄의 정권탈취를, “이백여 년”이란 조선왕조의 역년을 예언하는 것으로 읽힐 수 있었다.

예언서의 소지 자체보다 반란 계획과의 연관성이 더 중대한 문제라는 사실은 변란 참여자들 또한 잘 알고 있었다. 이필제(李弼濟)의 진주 봉기(1870)에 참여했던 술사 성하첨(成夏瞻)은 그가 동조자를 선동하는 데 사용했던 “흉악한 참서(凶讖)”에 대해 밝히려는 질문에 대해 이렇게 반문하였다.

제게는 『사주편년(四柱編年)』이 있었는데 임술년부터 갑술년까지 해마다 들어맞았습니다. 을축년 편년에는 이렇게 되어 있었습니다. “성이 정(鄭)이고 이름이 필귀(必貴)인 자를 반드시 만날 것인데 이 사람의 생김새가 범상치 않을 것이다. 마음을 다하여 나라를 돕는다면 장군이나 재상이 될 것이다. 다른 마음을 품는다면 화가 오랜 친구에게 미칠 것이다. 삼가고 삼가라.” 이것이 도참(圖讖)입니까?<sup>112)</sup>

그는 자신이 읽은 책이 자신의 운세에 대한 점술서였다는 점을 강조하고 있다. 국운에 대한 예언이 아니라 개인의 운명을 점친 책이라면 변란과의 관련성을 부인할 수 있다는 판단에서였다. 편년 형식의 예언서는 분명 이런 변명에 적합한 형태였다. 특정한 해에 일어날 것으로 예견된 사건이나 재앙이 ‘개인’에 대한 것인지 ‘국가’에 대한 것인지는 많은 경우 모호했기 때문이다. 그러나 명백히 종말론적인 재앙을 말하고 있는 예언서들 역시 널리 유포되어 있었던 것은 사실이다. 그리고 이런 책을 가지고 있었던 것은 변란 참여자들만이 아니었다. 그렇다면 당대인들은 왜 말세의 전란에 대한 음침한 전망을 담고 있는 책을 베껴 가며 읽었던 것일까?

110) 『逆适獄事文書』 1, (1624년 1월 19일) 鄭燦更推, “李适自言得秘記, 自前年八月, 有異志.” (『推鞠』 [2:435])

111) 『仁祖實錄』 권4, 인조 2년(1624) 2월 丙戌(2일) “德雯又言, ‘有一人爲僧逃來, 乃尹敬立之妾子也. 常在賊魁臥內, 最見親信. 每稱讖書中, 繼李而王者, 其姓亦李’云.”; 『逆适獄事文書』 4, 丁碩弼供稱, “李梅出示讖書, 其書曰, ‘溪山雲起, 鵝江風高, 雙百餘年, 舌才蹤橫.’” (『推鞠』 [2:583-584])

112) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 8월 29일 推考次罪人成夏瞻年四十四, “矣身嘗有四柱偏年, 自壬戌至甲戌, 年年符合. 至乙丑編年, 有曰, ‘姓鄭名必貴者, 必相逢着, 此人狀貌異凡. 若盡心輔國, 可爲將相. 若懷他心, 禍及知舊. 克慎克慎.’ 此乃圖讖乎?” (『推鞠』 ([29:281-282])

비기, 비결, 도참 등으로 불리었던 조선후기의 예언서들은 기본적으로 점복이나 풍수 등을 업으로 삼는 술사들의 문화에 속해 있었다. 그리고 예언서가 포함된 필사본들에는 엄밀히 말하면 도참의 범주에 포함되기 힘든 지리서들이 함께 수록되어 있는 경우가 많다. 이를테면 『참서류취(讖書類聚)』에는 이중환(李重煥)의 『택리지(擇里志)』의 내용 일부가 섞여 있다.<sup>113)</sup> 그리고 몇몇 필사본에 포함되어 있는 “~노정기(路程記)”라는 제목의 텍스트들은 미래에 대한 예언이 아니라 특정한 장소를 찾아가기 위한 안내다.<sup>114)</sup> 이런 사례에 비추어 볼 때, 도참서에 술수에 대한 글이 포함되어 있는 것은 다양한 텍스트를 필요에 따라 자유롭게 발췌, 필사해서 가지고 다녔던 당시 술사들의 관행과도 관련이 있는 것으로 보인다.

조선후기에 도참비기가 이런 방식으로 필사, 유통되었다는 것은 당대의 자료에서도 일부 확인된다. 이지서 사건(1748)에서는 『도선비기』가 궤서의 대본이 되었는데, 당시의 진술에 의하면 이 책은 점술서의 부록으로 유통되고 있었다.<sup>115)</sup> 술사들이 다른 술서와 함께 도참서를 소지했으며, 이들 가운데에는 풍수를 특기로 하며 여러 지역을 유랑하는 인물이 많았다는 점은 특히 풍수지리와 도참 문화 사이의 친연성을 보여준다.<sup>116)</sup> 특히 조선후기의 예언서에는 특정한 장소나 산맥의 지기(地氣)에 대한 서술이 많이 포함되어 있었다. 이 때문에 18세기 변란에서 처음 『정감록』이 언급되었을 때, 그것은 “상지가(相地家) 책”으로 이해되었다. 문인방 사건(1782)의 관련자인 신형하(申亨夏) 역시 “『정감록』은 지가(地家)의 책입니다, 권택인(權宅仁)이 바로 지관(地官)이었습니다.”라고 진술하였다.<sup>117)</sup> 『정감록』이 지관들의 책이며, 나아가 그들에 의해

113) 『讖書類聚』, 「記雜說」, 「論勝地錄」. 이와는 반대의 경우도 있다. 조선후기 술사들이 소지했던 『택리지』의 다양한 필사본들 가운데 일부에는 이중환의 원전과는 관계없는 글들이 함께 필사되어 있다. 여기에는 역사서 또는 『성호사설(星湖僿說)』 등 유서류의 일부나 풍수 관계 술서들, 십승지(十勝地)에 대한 글 등이 포함된다.

114) 『秘訣輯錄』, 「華岳路程記」, 「北頭流路程記」; 『鄭鑑錄』 (東洋文庫 VII-3-132), 「弓弓乙乙村路程記」, 「巨陽城地圖及程記」, 「牛腹洞路程記」, 「馬韓洞路程記」, 「玉溪洞光明臺路程記」, 「女眞城路程記」, 「鵬岩路程記」.

115) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人李恒延年三十二, “帖冊段方在矣身處, 立丈冊段俱是占書也. 占書之末, 書秘記.” (『推鞠』 [21:49])

116) 이런 인물의 인물들을 정석종, 백승종 등은 “유랑지식인”이라고 부르고 있다. 정석종, 『朝鮮後期社會變動研究』, 6-21; 백승종, 『한국의 예언문화사』, 100-104.

117) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人申亨夏年五十九, “『鄭鑑錄』即地家書, 權宅仁乃地官.” (『推鞠』 [24:178])

서 만들어졌다는 인식은 당대에 널리 퍼져 있었던 것으로 보인다. 이런 시각은 18세기에 작성된 김익(金燧)의 「금이단잡술의(禁異端雜術議)」에서도 나타난다. “이른바 『정감록(鄭鑑錄)』이라는 것은 상지가(相地家)의 책입니다. 산맥을 관측하여서 세상의 운수를 논하는데 그 설은 허망하고 그 이치는 황당무계합니다. 우리 동방의 이른바 참위서라는 것은 이런 것을 가리키는 데 불과하지 않습니까?”<sup>118)</sup>

또한 많은 변란이 예언서의 자극을 받은 것은 사실이지만, 예언서들은 그 자체로서는 반란을 선동하는 내용이라고 보기 어렵다. 오히려 변란에의 이용은 도참비기에 대한 예외적인 반응이다. 만약 이들 도참서가 지관들의 술서에서 비롯된 것이라면, 애초에 그것은 살기 좋은 복지를 고르는 용도였을 것이다. 이것이 도피나 이주를 권하는 내용이 되기 위해서는 목시종말적 사건에 대한 예언과 연결되어야 했다. 그러나 종말론적 전망이 반드시 혁세적 실천으로 이어지지도 않는다. 조선후기 당시 대다수의 사람들이 이런 예언서에 어떤 방식으로 반응했는지는 다음과 같은 정약용(丁若鏞)의 서술에 잘 묘사되어 있다.

갑자기 흘쩍이며 『도선비기(道詵秘記)』와 『정감록(鄭鑑錄)』에 나오는 예언의 말을 읊어댄다. “어느 해에는 반드시 군사가 일어날 것이다.”, “어느 해에는 해에는 반드시 큰 옥사(獄事)가 일어나 피가 흘러 시내를 이룰 것이고, 이로 인해 사람 씨가 끊어질 것이다.” 그러면서 처가와 친구들에게 집과 땅을 팔고 (조상의) 무덤도 버리고는 깊은 산 호랑이와 표범굴로 들어가 그 재앙을 기다리라고 권한다.<sup>119)</sup>

이 시기의 단편들로부터 판단할 때, 조선후기에 유행한 예언이나 예언서가 주로 목시종말론적인 내용으로 구성되어 있었던 것은 사실인 듯하다. 이 시기 『정감록』이라는 대화체 도참비기의 성공은 이씨 왕조의 몰락과 정씨 왕조의 등장이 두 성씨의 선조 사이의 대화라는 극적인 형태로 제시되었다는 점, 그리고 말세에 도래할 재앙들을 현실적이고 구체적으로 묘사하기에 적합한 양식

118) 『竹下集』 권11, 「禁異端雜術議」, “抑所謂《鄭鑑錄》者, 卽相地家之書. 而推步山脉, 論及世運, 其說甚誕. 其理無稽. 我東所謂讖緯之書, 不過指此之謂耶?”

119) 『與猶堂全書』 권11, 「五學論」 5, “忽歆歆誦《道詵秘記》《鄭鑑識》說, 曰, ‘某年兵必起’, 曰, ‘某年獄必興, 將血流成川, 人種以絕..’ 勸其婚友鬻田宅棄墳墓, 入深山虎豹之窟, 以俟其難.”

이었다는 점에 기인하였을 것이다.

그러나 종말에 대한 반응은 일정하지 않았다. 재난이나 전란을 피하기 위해, 혹은 풍요로운 땅을 찾아 이주, 도피하는 것은 기복 지향의 실천이었다. 조선후기에서 근대에 이르는 기간 동안 도참 신앙의 절대 다수는 이런 형태의 실천으로 이루어졌기 때문에, 도참신앙 자체가 ‘혁명적’인 사상이었다고 볼 수는 없다. 단 넓은 의미에서의 ‘저항적’인 실천이었음은 분명하다. 농경사회에 거주지를 이탈하는 행위는 통치권력으로부터 벗어나기 위한 “약자의 무기”였기 때문이다.<sup>120)</sup> 반면 혁세 지향적인 반응은 종말론적 사건으로부터 ‘역사가 닿지 않는’ 장소를 찾아 도피하는 것이 아니라, 어떤 형태로든 그 사건에 참여하려 하는 경향이 있다. 이 경우 종말론적인 사건은 ‘일어나는 것’이 아니라 ‘일으켜야 하는 것’이 된다. 이 경우 ‘역년형’의 예언은 현존 정치질서의 압박한 종말을, ‘편년형’은 그때를 맞아 봉기해야 할 시간과 장소를 알려준다.

이상과 같은 고찰로부터, 우리는 조선시대 당시 예언서들의 다양한 이용 방식을 다음과 같이 이해할 수 있다. 동아시아의 일반적인 정치담론에서 왕조교체에 대한 많은 예언들은 대체로 새로운 왕조가 이미 들어선 이후에 공식 기록에 등장하는 경향이 있었다. 물론 이들은 일반적으로 왕조 말기에 유언비어의 형태로 유포되는 예언의 파편들을 재료로 한다. 그러나 그 예언들이 텍스트로 정착되는 과정에서는 구왕조의 멸망과 새로운 체제의 출현을 필연적인 것으로 정당화하기 위한 목적으로 선택, 편집된다. 이러한 ‘개국 상황’에서 예언서들이 조작되었다는 사실에 대한 고전적인 비판은 도참서가 정치 담론에서 중요하게 부각되기 시작한 왕망(王莽)의 신(新) 정권 시기의 다음과 같은 기록에서도 확인할 수 있다.

이때에 다투어 부명(符命)을 바치고 제후에 봉해졌는데, 그렇게 하지 않은 사람들은 서로 농담을 하였다. “우리에게만 천제(天帝)가 주신 책이 없는 건가?” 사령(司命) 진숭(陳崇)이 왕망에게 말했다. “이것은 간신들이 복을 지을 길을 열고 천명을 어지럽히는 일입니다. 그 근원을 끊어야 합니다.”<sup>121)</sup>

---

120) 저항의 형태로서의 도피와 이주에 대해서는 다음을 참조. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale Univ. Press, 1985), 34-35, 123-125.

121) 『漢書』 권99中, 王莽傳 中, “是時爭為符命封侯, 其不為者, 相戲曰, ‘獨無天帝除書乎?’ 司命陳崇白莽曰, ‘此開姦臣作福之路, 而亂天命, 宜絕其



이민족의 침입보다는 지배집단 내부의 정치 투쟁을 통한 정권 교체가 이루어졌던 한반도의 왕조들에게 있어서도, 수명(受命)의 근거인 예언서는 혁명을 정당화하기 위한 유용한 수단이었다. 고려 건국 때의 “고경참(古鏡讖)”이나, 조선 건국 때의 “구변진단지도(九變震檀之圖)”나 “보록(寶籙)”이 대표적인 예다.<sup>122)</sup> 이런 사례들에서 예언서는 왕조 교체 이전부터 존재했던 것이라고 주장되지만, 실제로 공개되어 정치 담론을 구성하는 것은 건국 이후의 일이다. 이런 현상을 예언서의 호국적 이용이라고 부를 수 있을 것이다.

그러나 예언을 통한 왕조교체의 정당화에는 치명적인 약점이 있었다. 만약 예언서의 권위를 계속해서 인정한다면, 마찬가지로의 방법으로 제2, 제3의 체제 전복 시도가 일어날 경우에 이를 제어할 방법이 없어진다. 실제로 태종대에는 임형(林瑩)이 “이씨 30년의 기업이 지난 후에는 다른 이씨가 나온다.”, “인년(寅年), 묘년(卯年)의 일은 알 수 있고, 진년(辰年), 사년(巳年)에는 성인이 나온다.”는 예언서 내용을 유포한 죄로 처형되기도 하였다.<sup>123)</sup> 예언의 호국적 이용은 선택적으로 이루어졌다. 이씨가 새로운 나라를 세우리라는 것과 진년, 사년에 ‘성인’이 출현하리라는 것은 모두 고려시대 자료에서도 확인되는 예언이다. 그러나 새로 개창된 이씨 왕조는 전자를 ‘징험된’ 예언으로, 후자는 반역의 근거로 삼아야만 했다. 그리고 이미 통치 이데올로기의 일부가 된 이씨의 개국설마저도 위 사례에서와 같이 언제든지 위험한 반역의 이데올로기로 ‘변형’될 잠재성을 내포하고 있었던 것이다.

이런 이유 때문에 조선 초기에는 도읍 이전에 대한 논의를 마지막으로 도읍에 대한 점진적인 평가 절하가 이루어졌다.<sup>124)</sup> 여기에는 참위 전통에 적대적이었던 신유학 이데올로기의 정착 또한 영향을 미쳤다. 이후에는 반정(反正) 상황과 같은 예외적인 경우를 제외하면, 공식적인 지배 정치의 담론에서 예언 전통이 전면적으로 부각되는 일은 없었다. 그런데 조선후기에 이르면, 왕조

---

原.’”

122) 『高麗史』 권1,太祖 貞明 4년(918) 3월; 『陽村集』 권36, 「有明諡康獻. 朝鮮國太祖, 至仁啓運聖文神武大王健元陵神道碑銘」; 『三峯集』 권2, 「受寶籙」.

123) 『太宗實錄』 권16, 태종 8년(1408) 11월 丁巳(13일). “李氏三十年基業後, 他李氏出(…)我以家藏, ‘寅卯事可知, 辰巳聖人出’之讖出示之.”

124) 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 29-96. 장지연, 『고려·조선 국도풍수론과 정치이념』 (신구문화사, 2015), 281-289.

초기에 거론되었던 도참서들의 목록과는 전혀 이질적인 책들, 즉 남사고, 무학, 정감 등의 새로운 인물들이 가탁된 예언서들이 등장하기 시작했다. 뿐만 아니라 이들 책들은 이전 시대와는 달리 조정 내부의 엘리트 정치 담론에서 이용되기보다는 민간에서 더욱 현저하게 유통, 전파되고 있었다. 그 내용에 있어서도 왕조 교체에 대한 예견보다는 말세에 일어날 전란과 그로부터 도피할 수 있는 장소에 대한 예측이 주를 이루게 되었다.

조선후기에 이런 새로운 스타일의 예언서들이 활발하게 유포된 것은 임진전쟁과 병자전쟁, 그리고 17세기 내내 장기적으로 지속되었던 기근, 이인좌의 난과 같은 대규모의 반란 등 현실의 재난에 대한 경험이 일정한 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 말세에 대한 불안이 널리 퍼져 있는 상황에서, 예언서의 작성 및 유통의 주체였던 술사들은 ‘다음번’ 재앙을 피할 수 있는 수단을 강구할 것을 요청받았다. 이런 조건 하에서 예언은 1차적으로 ‘기복’, 더욱 정확하게는 ‘양재(禳災)’를 위한 수단으로 이용되었다. 정약용이 말하는 “처가와 친구들에게 집과 땅을 팔고 조상의 무덤도 버리고는 깊은 산 호랑이와 표범굴로 들어가 그 재앙을 기다리는” 실천이야말로 목시종말적 예언에 대한 일반적인 반응이었다.

따라서 예언서가 변란 상황에서 이용된 것은 어디까지나 ‘2차적’인 변용이었다. 변란 주도 세력에게 있어 국운의 쇠퇴와 그에 따른 재난은 위기가 아니라 기회였다. 따라서 재앙을 피하기 위해 이용되던 바로 그 텍스트가 반란에 의 동참을 호소하는 방향으로도 이용될 수 있었던 것이다. 『정감록』의 출현 과정에 대한 정조의 다음과 같은 발언은 이런 인식을 잘 보여준다.

그 책은 옛날부터 있었던 것이 아니라 중간의 나라를 원망하는 무리들이 지가(地家)의 방서들을 요사하고 허망한 전설과 합쳐서 만들어낸 것이다. (….) 무신년(1728), 을해년(1729) 이래로 나라를 원망하는 불온한 무리들이 지가의 방서를 대충 알아가지고는 그런 요사한 말을 지어서 사람들의 마음을 흔들어놓을 계책을 꾸민 것이다.”<sup>125)</sup>

그러나 변란 상황과 같은 예외적인 경우를 제외한다면, 예언서 텍스트는 여

125) 『承政院日記』 1629책, 정조 11년(1787) 7월 15일. “大抵此書, 必非自古有之者, 中間怨國之徒, 湊合地家方書, 與妖誕傳說而作之, (….) 戊乙以來, 怨國不逞之類, 略知地家方書者, 作此妖言, 以爲騷動人心之計也, 似亦非丙申以後所出者矣.”

전히 기복적인 방식으로 이용되었다. 무장봉기나 왕조교체에 대한 시도보다는 이주와 같은 소극적인 저항의 형태로 실천되는 것이 조선후기 예언문화의 일반적인 형태였다. 예언서는 그 자체로는 '변혁적인 민중사상'의 매체가 아니었던 셈이다. 그것이 반란의 도구가 되기 위해서는 2차적인 전유, 적극적인 재해석의 실천이 필요했다. 다음 장에서 다룰 '진인출현설'은 혁세적으로 변용된 예언의 핵심적인 요소다. 말세에 대한 비관적인 서사는 진인이라는 메시아적 인물의 출현과 함께 끝이 난다. 그러나 진인의 출현에 대한 신화적 전망 또한 애초부터 '변혁적'인 것은 아니었으며 그 역시 당대의 문화적 재료가 혁세 종교로 재배치된 결과였음이 논의될 것이다.

## V. 진인출현설의 형태와 변형들

### 1. 진인: 건국자 혹은 찬탈자

진인(眞人)은 조선후기 변란 자료에서 폭넓게 나타나는 메시아적 인물로서 연구사적으로도 많은 관심을 받아 왔다. 진인은 수명을 다한 이씨 왕조를 멸망시키고 새로운 왕조를 세울 인물로 믿어졌다. 널리 알려진 바와 같이 이 개념 자체의 출전은 도교전통이다. 진인이라는 단어가 등장하는 가장 오래된 문헌 가운데 하나인 『장자(莊子)』 「대종사(大宗師)」 편이 묘사하는 진인은 궁극적인 구도의 경지에 도달한 이상적인 인간이다. 그러나 「대종사」에서도 한편으로 진인은 성인(聖人)이나 군자(君子)와 동일시되며, 통치자의 덕목을 갖추고 있는 것처럼 묘사되기도 한다.<sup>1)</sup> 이 도가적 맥락과의 관련은 불분명하지만, 후대의 도참 전통에서 진인은 천명을 받아 나라를 세울 사람이라는 의미로 사용되기 시작하였다.

그 가장 고전적인 용례는 후한(後漢) 광무제(光武帝)의 등극에 대한 예언에서 발견된다. 전한을 멸망시킨 왕망은 집권 초기에 발행한 ‘착도(錯刀)’, ‘계도(契刀)’ 등의 칼 모양의 금속화폐가 ‘금도(金刀)’ 즉 ‘유(劉)’ 자를 상징한다고 여겨 이를 폐지하였다.<sup>2)</sup> 그런데 새로 발행한 화폐에 새겨진 ‘화천(貨泉)’이라는 글자 또한 파자하면 ‘백수진인(白水真人)’이 되었다. 백수(白水)는 광무제의 출생지로 여겨졌으므로, 이것이 ‘진인’, 즉 새로운 천자가 등극할 징조였다

- 
- 1) 『莊子』, 「大宗師」, “故聖人之用兵也, 亡國而不失人心, 利澤施於萬物, 不為愛人. 故樂通物, 非聖人也. 有親, 非仁也. 天時, 非賢也. 利害不通, 非君子也. 行名失己, 非士也. (….) 以刑為體, 以禮為翼, 以知為時, 以德為循. 以刑為體者, 綽乎其殺也. 以禮為翼者, 所以行於世也. 以知為時者, 不得已於事也. 以德為循者, 言其與有足者至於丘也. 而人真以為勤行者也.”
  - 2) 『漢書』 권24下, 「食貨志」 4下, “又造契刀·錯刀. 契刀, 其環如大錢, 身形如刀, 長二寸, 文曰, ‘契刀五百.’ 錯刀, 以黃金錯其文, 曰, ‘一刀直五千.’ 與五銖錢凡四品, 並行. 莽即真以為書‘劉’字有‘金刀’, 乃罷錯刀·契刀及五銖錢.”

는 것이다.<sup>3)</sup> 비슷한 시기 정안공(定安公) 유영(劉嬰)을 옹립해 현한(玄漢)의 경시제(更始帝)에 맞섰던 방망(方望)과 궁림(弓林) 또한 유영을 “유씨 진인”이라고 불렀다.<sup>4)</sup> 유사한 용법은 위(魏)의 조조(曹操)에 대한 예언에서도 나타난다. 그가 원소(袁紹)를 격파하고 하북을 장악하였을 때 회자된 예언에 의하면, 조조는 50년 전에 이미 천문(天文)에 나타난 ‘진인’이었다.<sup>5)</sup> 이후 서진(西晉) 말의 황홍(黃泓)은 “진인이 동북에서 나온다”는 예언을 믿고 모용외(慕容廆)에게 귀순하기도 하였다.<sup>6)</sup> 또한 수(隋)의 왕소(王劼)는 문제(文帝)에게 바친 표(表)에서 수의 건국을 예언한 부명(符命)을 열거하였다. 그는 그 예언들 가운데 있는 “빈지(貧之)”라는 수수께끼의 단어가 “진인(真人)”을 잘못 쓴 것이라고 하는 무리한 해석을 감수하면서까지 황제를 ‘진인’으로 치켜세웠다.<sup>7)</sup>

건국 영웅으로서의 ‘진인’이란 표현은 이처럼 도교 경전에서 직접 유래했다기보다는 건국 상황의 정치 담론에서 등장한 도참 전통의 개념이었다. 그런 점에서 진인은 좀 더 전통적이고 유교적인 것으로 간주되는 개념인 ‘성인’과 유사한 맥락에서 사용될 수 있었지만, 제왕 일반보다는 주로 건국 군주를 특정하여 수식하는 칭호였다는 점에서 달랐다. 이것은 한국 측 자료에서 중국의 제왕을 ‘진인’이라고 부른 사례가 건국자에게 집중되어 있었다는 점에서도 확인할 수 있다. 일례로 고려가 금(金)에 충성을 맹세하면서 보낸 두 편의 표문(表文)은 모두 금의 ‘태조’를 진인이라고 부르고 있다.<sup>8)</sup> 조선왕조에서도 중국

3) 『後漢書』 권1下, 「光武帝 劉秀」, 中元 2년(57), “及王莽篡位, 忌惡劉氏, 以錢文有金刀, 故改為貨泉. 或以貨泉字文, 為‘白水真人.’” 단, 『후한서』에서 ‘백수진인’에 대한 이 언급은 저자인 범엽(范曄)의 논(論)으로 처리되어 있어, 보다 후대의 전승을 반영하고 있을 가능성도 있다.

4) 『後漢書』 권11, 「劉玄·劉盆子列傳」 “前定安公嬰, 平帝之嗣, 雖王莽篡奪, 而嘗為漢主. 今皆云劉氏真人, 當更受命, 欲共定大功, 何如?”

5) 『三國志』 권1 「武帝紀」 1, 建安 5년(200) 8월, “初, 桓帝時有黃星見于楚·宋之分. 遼東殷馗, 善天文, 言後五十歲, 當有真人起于梁沛之間, 其鋒不可當. 至是凡五十年, 而公破紹, 天下莫敵矣.”

6) 『晉書』 권95, 「黃泓」, “王浚昏暴, 終必無成, 宜思去就以圖久安. 慕容廆法政修明, 虛懷引納, 且識言真人出東北, 儻或是乎? 宜相與歸之, 同建事業.”

7) 『北史』 권35, 「王慧龍」, 五世孫劼, “五月, 貧之從東北來立’, ‘貧之’當為‘真人’字之誤也. 言周宣帝以五月崩, 真人革命, 當在此時. 至尊謙讓而逆天意, 故踰年乃立. 昔為定州總管, 在京師東北, 本而言之, 故曰, ‘真人從東北來立.’”

8) 『高麗史』, 권16, 「世家」 仁宗 7년(1129) 11월 丙辰, “惟是小邑介在防隅, 聞真人之作興, 先諸域而朝賀.”; 仁宗 8년(1130) 12월, “伏念, 臣叢然薄材, 職是小國, 值真人之受命, 興大業, 以統天, 卽慕義以入朝, 遂稱藩而修貢.”

의 황제를 ‘진인’이라고 부르는 것은 명 태조에 대해서였다.<sup>9)</sup>

또한 몇몇 예외적인 사례에서는 건국자가 아닌 조선의 국왕을 ‘진인’이라고 부르는 경우가 있었다. 1680년에 강화 유수(江華留守) 이선(李選)은 과거 단종의 복위를 기도하다 세조에게 처형된 인물들의 신원과 복권을 주장하면서 세조를 ‘진인’이라고 불렀다. “천명은 이미 옛 주인에게서 끊어졌고, 역수(歷數)가 진인에게 돌아갔다.”는 것이다.<sup>10)</sup> 또 하나의 독특한 용례는 김시양(金時讓)의 『부계기문(涪溪記聞)』에 실린 일화에서도 나타난다. 명종이 유일한 아들인 순회세자(順懷世子)가 죽은 후, 자신도 병에 걸려 자기 소생의 후사를 지목하지 못하게 되자, 왕비 인순왕후(仁順王后)가 훗날의 선조(宣祖)를 보고 “진인이 이미 나왔으니, 내 아들이 죽어야 했구나.”라고 탄식했다는 것이다.<sup>11)</sup> 이들 사례에서 ‘진인’이라는 개념은 정상적인 왕위 계승의 과정에서 벗어난 승계를 정당화하는 담론에서 등장하고 있다. 반정으로 등극한 세조나 방계 출신인 선조는 비록 건국자는 아니었지만, ‘천명을 받은 진인’일 필요가 있었던 것이다.

이씨 왕조를 이을 새로운 왕조의 건국자가 ‘진인’으로 불린 데에는 이와 같은 역사적, 문화적 맥락이 있었다. 그러나 기존의 연구에서는 이런 맥락을 고려하지 않은 채, 도교 계통의 이상적인 수행자인 진인과 예언서에 등장하는 메시아적 인물인 진인을 무리하게 연결시키는 과정에서, 조선 후기 변란에서의 진인 개념을 다소 모호하게 파악하는 경향이 있었다. 일례로 황선명은 진인에 대한 대망(待望) 사상을 다음과 같이 평가하였다.

억눌리고 무력한 민중으로서는 어떤 카리스마적인 권능에 의하여 구제를 받는 것이 절대 절명의 소망일 것임에는 틀림이 없다. 미륵 신앙에서의 당래 세불(當來世佛)로서 미륵 부처나 정감록 신앙에서의 정도령(鄭道令)이 바로 진인인 것이다. 이

9) 『再造藩邦志』 1, “領先鋒軍馬, 渡鴨綠江, 次威化島, 與青松伯沈德符等相議, 以爲‘天命真人, 乾坤已定, 小大不敵, 逆順異勢.’於是舉義回軍.”

10) 『숙종실록』에는 “曆數”로 표기되어 있으나, 문맥상 『승정원일기』의 “歷數”가 옳을 듯하다. 『承政院日記』 280책, 숙종 6년(1680) 12월 22일, “當我世祖大王受命御極之時, 有若臣皇甫仁·金宗瑞等諸人, 以不能早自歸附, 而若臣成三問·朴彭年等, 以妄效古人國士之報, 皆不免身被極禍, 尚在罪籍. 彼諸臣者, 豈不知天命之已絕於舊主, 歷數之已歸於真人, 而終守素志, 至死不悔者, 不過臣各爲其主, 君臣大義, 有不可以毀也”

11) 金時讓, 『涪溪記聞』, “順懷世子卒後, 上見德興君第三子, 歎曰, ‘真人已出我子宜死.’”

역시, 종말관과 관련하여 메시아로서 내림하는 구세주에 대한 신앙과 비교할 수가 있겠다. 하지만, 우리나라 민중 신앙의 경우, 진인이 인격화되고 신학적으로 상당히 천착된 대상으로서 표상되는 것이 아니고, 미래 국토에 대한 막연한 신념과 같이 불확실하고 소박한 관념 형태이기 때문에 주술성이 가미될 가능성이 높다. 따라서, 특이한 신비적인 종교적인 수행을 바탕으로 진인으로 자처하고 카리스마적으로 민중 위에 군림하는 사례가 적지 않은 폐해를 가져 왔으며, 민란에서 민중의 집합 행동도 이런 점에서 가능했던 것으로 보인다.<sup>12)</sup>

이와 같은 설명은 조선후기 변란의 진인에 대한 것이라기보다는, 근대 이후 신종교 지도자들에 대한 비평에 가까워 보인다. 유사한 관점에서 조경달은 진인을 “천신(天神)과의 통령(通靈)을 통해 과거·현재·미래를 통찰하며, 각종 술법을 부릴 수 있는 일종의 초인”으로, 김선주는 “도교나 불교에서 참된 도를 이룬 사람”으로 규정하고 있으며, 공통적으로 이것이 『정감록』에서 채용되어 전파된 개념이라고 보았다.<sup>13)</sup> 이런 이해들의 한계는 동아시아의 정치 담론에서 진인 개념이 가지고 있었던 의미를 충분히 고려하지 못했다는 점, 그리고 진인 사상의 출전으로서 『정감록』의 역할을 과장했다는 데 있다. 실제로 변란의 배후에 있는 주모자로서 진인이라는 말이 본격적으로 부각된 것은 17세기의 사건 자료들에서부터이다. 그리고 이것은 『정감록』이 등장한 18세기보다도 훨씬 앞선 시기이다. 따라서 조선후기 변란에서 거론되었던 진인 개념의 의미와 기능을 이해하기 위해서 현행본 예언서의 정형화된 서술이나 이와는 이질적인 전통에 속하는 도교 경전들에 의존하는 것은 그다지 효과적이지 못하다.

보다 좋은 출발점은 변란에서의 심문 자료들에 직접 접근하는 것이다. 문제는 이들 자료 각각에서도 진인에 대한 진술은 단편적이어서, 그 전체적인 구조를 파악하기에는 무리가 있다는 것이다. 따라서 우리는 변란에서 진인 출현에 대한 담론이 어떤 방식으로 전개되었으며, 그 효과가 어떤 것이었는지를 분석하기 위해서 이와 유사한 문화적 맥락과 구조를 가진 다른 범주의 서사들을 비교 대상으로 도입할 필요가 있다. 다음 절에서는 비교신화학에서 일반범주로 사용되는 ‘영웅 신화’의 도식과 한국 구비문학 연구에서 진인출현설과의 유사성이 지적되어 온 ‘아기장수’ 설화와의 비교를 통해 진인출현설의 특징을

12) 황선명, 『민중 종교 운동사』 (종로서적, 1980), 199-200.

13) 趙景達, 『민중과 유토피아』, 45; Sun Joo Kim, *Marginality and Subversion in Korea*, 95.

보다 구체적으로 규명해 보겠다.

## 2. 영웅 신화로서의 진인출현설

영웅 신화는 신화학의 대표적인 테마 가운데 하나다. 고전적인 연구들에서 이 주제의 매력은 전 세계 어디에서나 영웅 신화는 유사한 구조를 갖고 있다는 데 있었다. 동화의 주인공으로부터 괴물을 살해하는 서사시의 전사들에 이르기까지, ‘세계 종교’의 교조들을 포함하는 영적인 승리자로부터 왕조의 개창자들에 이르기까지 영웅들은 어디에서나 ‘동일한 여정’을 거치는 것처럼 보인다는 것이다. 이런 점 때문에 조지프 캠벨(Joseph Campbell)은 영웅 신화를 모든 인류의 정신 속에서 공통되는 “단일 신화(monomyth)”의 서로 다른 표현들로 파악하였다. 이런 보편론적인 연구에 의하면 영웅 신화 사이의 유사성은 모든 인간이 공유하는 심층 심리를 반영하며, 자연히 그 의례적 대응물인 통과의례의 구조와도 일치한다.<sup>14)</sup>

이런 방식의 비교가 오늘날의 관점에서도 여전히 타당한지는 우선 논외로 하자. 우리의 논의에서 중요한 것은 진인 이야기가 이 범주에 포함될 수 있다는 주장이 일찍부터 제기되어 왔다는 데 있다. 이런 작업은 ‘민중영웅’에 대한 문학적 연구에서 주로 이루어졌다. 일례로 조동일은 사회적 갈등이 심화되면서 영웅신화의 분화가 일어나 “상층영웅”이 통속소설에서 인기를 누리게 된 한편, “민중영웅”은 “세상을 뒤집고 나라를 구하는 사명을 지닌 진인으로 바뀌어 실제 역사의 커다란 변혁에 앞장섰다.”고 보았다.<sup>15)</sup> 이처럼 상층영웅과 민중영웅을 구분하는 연구에서 진인 이야기는 구비문학 연구에서 주목받아온 또 다른 주제인 ‘아기장수’ 설화와 함께 민중영웅의 범주에 속하는 것으로 인식되었다. 신동훈은 이 두 가지 유형의 서사가 “조선조 후기의 어두운 시대상을 배경으로 하여, 널리 퍼진 이야기들로서, 공통적으로 집권세력의 정당성을 문제삼고 체제 변혁의 문제를 제기하고 있다”고 보았다.<sup>16)</sup>

---

14) Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 28.

15) 조동일, 『민중영웅이야기: 연원과 현장』 (문예출판사, 1992), 5.



이와 같은 비교는 방법론적으로 정당한가? 그리고 어떤 유용성이 있는가? 세계적으로 전승되는 영웅 신화 전체를 하나의 구조로 환원하는 방법에 비하면 이는 대단히 유용한 비교 방법이 될 수 있다. 유사한 플롯을 가지고 있는 서사라도 그 이데올로기적 효과는 대단히 다양하다. 일례로 건국영웅 신화는 한편으로 건국의 필연성과 정당성을 주장하고, 다른 한편으로 국가를 이루는 다양한 세력들 사이의 관계를 규정해 준다. 이것을 영웅 신화의 ‘호국적’ 작동 방식이라고 부를 수 있을 것이다. 반면 샤먼이나 주술사가 이계로의 여행을 통해 신비한 영약을 구해 온다는 이야기는 치병 의례의 효과를 보증하고 정당화한다는 점에서 영웅 신화의 ‘기복적’ 이용이다.

이에 비하면 주로 정신분석학의 방법론으로부터 유래한 보편론적 영웅 신화 연구는 신화의 ‘구도적’ 측면에 집중하는 경향이 있다. 이런 관점에 의하면 영웅 신화는 인류의 보편적인 ‘꿈’으로서, 신비주의적인 지복에 이르기 위해 자아가 통과해야 할 영적 여정의 경로를 안내해 준다. 영웅이 모험을 떠나는 계기가 되는 기존 사회의 압박은 구원의 소명을 거부하게 하는 개체성에의 집착을 상징하는 것이고, 영웅이 퇴치하는 ‘괴물’은 극복되고 통합되어야 할 내면의 그림자다.

그러나 종교의 구도적 측면이 모든 인류에게 보편적인 목표라는 주장은 설득력을 가지기 어렵다. 기존 사회부터의 이탈, 입문적 시련, 사회로의 귀환이라는 플롯을 가진다는 점에서 영웅 신화와 구조적으로 대응하는 것으로 여겨지는 통과의례는 많은 경우, 참여자의 영적인 각성보다는 사회에서의 역할 부여라는 ‘호국적’ 목표를 지향하고 있기 때문이다. 이런 모순에 대해, 캠벨은 인간에게 ‘두 가지 길’이 있다는 논리를 제시한다. 대중적 제의에 참여함으로써 개인은 개인으로부터 존재 양식을 멈추고, 사회적 의무를 구현하는 새로운 정체성을 부여받는다. 이로부터의 도피하여 사회로부터 단절된 개인은 ‘쓰레기(waste)’가 된다. 그러나 이 ‘의무의 길’과는 별개로 ‘명상의 길’이 있다. 사회에서 추방된 ‘쓰레기’는 이 새로운 경로를 통해 사회적 의무로부터 자유로워져 영적인 영웅의 신화를 따라갈 수 있다는 것이다.<sup>17)</sup>

그러나 기존 사회에 대한 거부가 반드시 구도적 방식으로 표현될 필요는 없다. 주로 용의 관점을 영웅 신화 연구에 도입한 캠벨에 비해, 좀 더 프로이트

16) 신동훈, “아기장수 설화와 진인출현설의 관계”, 《고전문학연구》 5 (1990), 103.

17) Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 354-357.

의 관점에 가까웠던 오토 랑크(Otto Rank)는 영웅 신화에 담긴 오이디푸스 콤플렉스의 ‘반역적인’ 측면에 주목하였다. 그에 의하면 전형적인 영웅신화의 주인공은 고귀한 혈통을 가진 부모에게서 비정상적인 방법으로 태어난다. 이 아이는 꿈이나 신탁을 통해 아버지나 군주의 자리를 위협하는 것으로 예견된다. 그리고 버려진 아이는 동물이나 하층민에게 키워져 마침내 아버지에게 복수하고 명예와 신분을 획득한다. 정신분석학자의 눈에 이것은 감내할 수 없는 현실을 수정하려고 하는 편집증 환자의 망상과 겹쳐진다. 다른 경우, 영웅 신화 유형은 범죄자나 체제에 대한 반역자, 혁신가, 또는 혁명가의 환상이 된다. 수동적인 편집증 환자가 자신을 아버지로 대체함으로써 고통을 견디는 반면, 능동적인 반역자는 왕을 죽이고 실제로 영웅이 된다.<sup>18)</sup>

반역자로서의 영웅에 대한 서사는 건국 영웅 신화에서 전형적으로 나타난다. 건국자는 흔히 기존 왕권에 위협이 될 운명을 타고났다고 예언된다. 따라서 추방된 아이가 돌아와서 왕위를 찬탈한다면, 이것은 본래 자기의 것이었던 왕권을 획득하는 것이 된다. 또한 건국 영웅은 자신을 추방한 나라로 돌아가는 대신 새로운 땅을 차지하러 떠날 수가 있다. 데이비드 그레이버(David Graeber)와 마셜 살린스(Marshall Sahlins)가 지적한 바와 같이, 많은 건국 영웅은 토착민들의 입장에서 보았을 때에는 ‘이방인’이었다. 왕은 기존의 지배 세력들을 초월하는 권력을 가지고 있어야 하기 때문에, 현지인들과는 이질적인 존재일 필요가 있었다. 따라서 최초의 왕은 외국에서, 혹은 신들의 세계에서 도래한다. 이런 신화에서 이방인 왕은 정복과 같은 폭력적인 방법을 통해 자신의 위세를 과시하는 한편, 토착 세력과의 혼인이나 동맹을 통해 이후의 공동 지배 세력을 ‘지정’한다.<sup>19)</sup>

건국 영웅 신화에서 중요한 것은 찬탈이나 정복은 이미 ‘과거’에 완료된 사건이라는 점이다. 만약 우리가 진인출현설과 같은 ‘미래’의 반역자에 대한 이야기를 영웅 신화의 한 유형으로 다루고자 한다면, 이것은 가장 흥미로운 대비점이 될 것이다. 진인은 장차 등장할 건국자이다. 이것은 앞서 동아시아의 정치담론에서 진인이라는 개념이 건국자나 ‘정당한’ 찬탈자에게 적용되어 왔다

18) Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung* [이유진 옮김, 『영웅의 탄생』 (루비박스, 2016), 152-153, 198-199.

19) David Graeber, Marshall Sahlins, *On Kings* (Chicago: HAU Books, 2017), 5-7.

는 사실에서도 확인하였다. 그러나 서사의 구조 측면에서 볼 때, 이미 이루어진 건국에 대한 이야기는 ‘추방 → 귀환 또는 이주 → 건국’이라는 영웅 신화의 전체 구조를 갖추고 있는 반면, 미래의 건국자에 대한 이야기는 그렇지 않다. 반란 영웅 신화는 ‘추방’ 혹은 ‘귀환 또는 이주’ 단계에서 중지된 채, 그 결말을 미래로 유보시키고 있는 것이다. 이런 맥락에서 조동일은 여타의 영웅 신화와 진인출현설의 결정적인 차이가 영웅 신화에는 결말이 있으나, 진인 이야기에는 결말이 없으며, 오직 승리의 가능성을 예언하는 데서 이야기가 끝나는 데 있다고 보았다.<sup>20)</sup> 사실 결말이 미래로 유보되어 있다는 것은 반란 영웅 서사만이 아니라 메시아니즘 일반의 특징이기도 하다. 메시아 유형의 인물들은 공통적으로 ‘장차 올’ 구원자이다. 유대-그리스도교 전통에서 유래한 메시아 개념은 1세기 팔레스타인에서는 후대의 교의화된 의미보다 훨씬 정치적인 함의를 가지고 있었다. 메시아는 공식적인 왕권 이데올로기와는 구분되는 민중적 왕권의 구현자로서, 기존의 지배체제에 도전하는 인물들에게 부여된 칭호였다.<sup>21)</sup> 조선 후기 변란에서의 진인 개념은 메시아 개념의 이런 측면을 공유하고 있다.

한편 조동일이 ‘민중적 영웅’이라고 부른 범주의 서사 가운데에는 영웅 신화의 결말이 유보된 것이 아니라, 비극적인 형태로 완결된 경우도 있다. 구비문학에서 ‘아기장수’ 유형의 설화로 연구되어 온 일련의 이야기들이 바로 여기에 속한다. 아기장수 이야기는 “태어나자 바로 역적이 될까 염려한 부모나 이웃 사람들에게 피살되는” 이야기이다. 즉, 진인출현설은 “아기장수의 참혹한 패배 이야기를 엄청난 승리 가능성으로 바꾸어 놓은 이야기”인 것이다.<sup>22)</sup> 이 비교를 더욱 정교하게 전개한 신동훈은 현재 민간에 전승되는 아기장수 설화 가운데에도 아기장수가 살해당하는 대신 사라져서 종적이 묘연하다는 형태의 결말이 발견된다는 점을 지적하였다. 이 ‘사라진 아기장수’ 이야기에서 ‘장수’는 바다의 섬이나 외국으로 도피하여 “때를 기다리고 있다”고 묘사된다. 이것은 아기장수가 살해당했거나, ‘날개’가 꺾이거나, ‘용마’를 죽이는 바람에 힘을 잃

20) 조동일, “진인(眞人) 출현설의 구비문학적 이해”, 장덕순선생 화갑기념논문집 간행위원회 편, 『한국고전산문연구』 (동화문화사, 1981), 119.

21) Richard A. Horsley and John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 88-134.

22) 조동일, “진인(眞人) 출현설의 구비문학적 이해”, 119.

었다는 이야기 등과는 명백하게 구분되며, 조선후기의 진인출현설과는 거의 구분되지 않는다.<sup>23)</sup>

이런 점에서 진인출현설은 ‘아기장수’ 유형 서사의 한 변형으로 간주될 수 있을 것이다. 실제로 조선후기 문헌에서는 결말이 미래로 유보된 진인출현설이 아니라, 그 잠재력을 발휘하지 못한 채 비극적으로 살해된 아기장수 유형의 이야기가 발견된다. 유몽인(柳夢寅)의 『어우야담(於于野談)』에 수록된 다음과 같은 이야기가 그 실례다.

흥양(興陽) 고을은 바다 가운데 있어 섬과 같았는데 기이한 일이 많이 일어나 사람들이 “용이 한 일”이라고 하였다. 고을에 사는 유충서(柳忠恕)는 나의 일족이다. 집에 한 여종 한 명이 있었는데 낮에 복도 모퉁이에 앉아 있으니 갑자기 비바람과 천둥소리가 산과 대들보를 뒤흔들었다. 한밤 같은 어둠이 오래토록 이어지더니, 여종이 사라져 버렸다. (...) 임신을 하여 아들을 낳았는데, 용모가 매우 기이하였고, 머리에는 두 개의 혹이 돋아나 있었으며, 열흘 만에 걸을 수 있었고, 몇 달 만에 구레나룻이 생겼다. 그 뛰어난이 범상치 않아 온 집안사람들이 어찌할 줄을 몰랐고, 어떤 사람들은 재앙이 가장에게 미칠까 두려워했다. 이웃들이 모여 논의한 끝에 거두지 않도록 하였으니 애석하도다!<sup>24)</sup>

문제는 어떤 조건 하에서 이처럼 살해당하거나 좌절하는 영웅적 인물에 대한 이야기가 때를 기다리고 있다가 미래에 돌아와 승리할 영웅의 이야기로 변형되는가 하는 것이다. 이에 대해서는 고전적 비극에 등장하는 ‘실패한 영웅’과 헬레니즘 시대의 ‘성공한 영웅’ 사이의 패러다임 전환을 지적한 조너선 스미스의 논의를 참고할 수 있을 것이다. 스미스가 ‘위치지정적 세계관’이라고 부른, 호국적 이데올로기가 작동하는 세계 인식 하에서, 영웅은 불로불사의 힘을 얻거나 신들에게 도전하려고 한다. 그러나 이는 우주의 질서를 교란시키는 행위이므로 영웅은 운명에 굴복하여 비극적인 최후를 맞는다. 그러나 헬레니즘 시대와 같이 기존의 지배 이데올로기가 설득력을 잃는 상황에서는 ‘유토피아적 세계관’이 작동한다.

23) 신동훈, “아기장수 설화와 진인출현설의 관계”, 107-111, 116-117.

24) 『於于野談』(萬宗齋本) 권5. “興陽爲邑, 在海中如島嶼, 多異事, 或曰, ‘龍爲之.’ 邑中柳忠恕, 吾族也. 家有一婢, 晝坐廊隅, 忽風雨霹靂聲, 簸山岳棟宇. 晦黑者良久, 遂失婢所在 (...) 在娠生子, 貌殊異, 頭有兩肉角, 旬月而能步, 數月生雙髻. 其俊異非常, 一家惶惑, 或懼災及家長. 隣黨聚議, 使之不舉, 惜哉!”

그런 세계관에서, 질서의 구조는 역전된 것으로 인식된다. 질서는 긍정적인 한계로 여겨지기보다는 억압적인 것이 된다. 인간은 이제 그 자신과 사회를 우주적 질서의 패턴 속에 조화시키는 정도에 의해서가 아니라, 그 패턴으로부터 탈출할 수 있는 정도에 의해서 규정된다. 위치지정적 세계관의 실패한 영웅을 대신하여, 여기에서의 패러다임은 폭압적인 질서로부터 탈출하는 성공한 영웅이다. 모든 사람은 그런 영웅이 되는 소명을 받는다. 지혜로운 자는 더 이상 현자가 아니라 구원자, 탈출할 길을 아는 자이다.<sup>25)</sup>

‘실패한 영웅’ 신화가 주장하는 이데올로기란 질서는 정당하고 영원하며, 개인은 자신의 사회적, 우주적 위치를 자각해야 한다는 것이다. 보통 사람을 훨씬 뛰어넘는 자질을 가진 영웅마저도 ‘자신의 자리를 벗어나는 것’은 허락되지 않는다. 아기장수 유형의 서사는 그 전형적인 사례다. 장수가 될 아이는 비범하게 출생하며, 강력한 힘을 가진다. 이런 요소들은 건국 신화의 영웅에게서 볼 수 있는 속성이다. 그러나 그는 비천한 신분을 가지고 있으므로 현재의 체제 하에서는 결코 자신의 능력을 발휘할 수 없다. 따라서 그는 성장하기 전에 “집안에 화가 미칠 것을 두려워하는” 가족이나 마을 주민들에 의해 힘을 잃거나 살해당해야만 한다.

한편 이런 ‘위치지정적’ 이데올로기가 잘 작동하지 않는 상황에서 전승되는 신화에도 몇 가지 분기가 있다. 하나는 캠벨이 ‘명상의 길’이라고 부른 구도적 영웅이 되는 방법이다. 이런 이야기에서 영웅은 마침내 기존 세계가 규정한 한계와 질서를 초월하지만, 그것은 세속 세계의 정치 체제와는 관계가 없다. 제도종교의 교조들과 같은 ‘영적인 영웅’들의 이야기가 여기에 속한다. 그러나 다른 경우에 영웅은 자신을 억압하고, 추방하고, 살해하려고 한 세속 권력에 도전할 수도 있다. 승리하면 그는 건국 영웅이 되고, 패배하면 다시 실패한 영웅의 패턴으로 돌아간다. 그리고 두 가지 경우는 모두 새로운 왕조의 정당성이나 기존 체제의 견고함을 주장한다는 점에서 호국적 이데올로기를 창출한다.

진인출현설과 같은 반란 영웅의 신화가 채택하는 결말 유보의 전략은 바로 이 지점에서 효과를 발휘한다. 아기장수 설화와 같은 실패한 영웅 유형의 서사는 영웅 신화의 플롯 진행을 ‘중단’시킨다. 건국 영웅과 같은 성공한 영웅

---

25) Jonathan Z Smith, *Map is Not Territory*, 139.

유형의 서사는 그것을 ‘완료’시킨다. 반면 메시아니즘이나 반란 영웅의 서사는 신화를 ‘중지’시킴으로써 현실의 경험 세계를 신화 과정 속으로 편입시킨다. 그래서 진인은 과거에 살았거나, 혹은 살해당한 인물이 아니라, 현실 세계 어딘가에서 현존하는 국가를 붕괴시키러 올 사람으로 상상된다. 대부분의 변란 사례에서 진인 유형의 지도자는 완전히 가상의 인물이거나, 마지막까지도 실체를 드러내지 않는다. 따라서 변란 자체가 실패하더라도 진인 출현에 대한 기대는 사라지지 않는다. 반란 과정을 필연적으로 승리가 약속되어 있는 서사 속으로 편입시킨다는 것, 그리고 당장의 실패에도 불구하고 미래의 승리에 대한 기대를 포기하지 않게 한다는 것이 진인출현설의 효과다.

진인출현설의 구조적 특징은 영웅 신화의 일반적인 플롯을 ‘중지’시키고 현실을 진인이 출현하는 과정의 한가운데에 위치시키는 것이다. 따라서 변란에서 진인출현의 서사가 이용되는 다양한 실전은 영웅 신화의 다양한 단계에 대응된다. 영웅은 비범한 혈통을 타고나거나 기이한 징조를 보이며 태어난다. 그리고 그 이유 때문에 위험한 것으로 간주되어 사회로부터 모습을 감춘다. 따라서 변란 참여자들은 반란의 성공을 보증할 수 있는 진인을 찾고 있거나, 이미 찾았다고 주장한다. 다음 절에서 소개할 자료들은 이들 각 단계가 변란 과정에서 활용된 대표적인 사례들이다.

### 3. 진인출현설의 패턴과 효과

#### 가. 비범한 출생

##### 1) 용의 아들과 최영장군의 영

진인출현설의 활용에 있어 널리 등장하는 패턴 가운데 하나는 변란 주모자나 추대 대상의 비범하고 신이한 혈통을 주장하는 경우이다. 소덕유 사건(1601)의 주모자 가운데 한 사람인 길운절(吉云節)은 “용왕이 낳아서 신기하기가 비할 데 없다”고 선전되었다.<sup>26)</sup> 그래서 그를 체포한 제주목사는 길운

절의 머리에 있는 ”용의 뿔“을 확인하기도 했다.<sup>27)</sup> 이처럼 길운절은 자신이 용왕의 아들이라는 것을 공공연하게 주장했으며, 그 독특한 외모는 용의 자식의 표징이라고 받아들여졌다. 앞서 『어우야담(於于野談)』에 실려 있는 아기장수 유형의 이야기에서도 버려진 아기는 용의 자식이라는 암시가 나타나 있다. 노비가 용의 자식을 낳았다는 것이 곧바로 집안의 재앙으로 이어질 수 있다는 논리는 ‘용의 자식’이 왕이 될 가능성도 있는 빼어난 인물이라는 이미 널리 퍼진 인식의 결과였다. 이런 담론의 오랜 형태는 고려 왕족에 대한 의식에서 그 전례를 찾을 수 있다. 고려 태조의 할머니는 용왕의 딸이라고 믿어졌다.<sup>28)</sup> 고려시대에 퍼졌던 정치적 예언들에서도 고려의 왕족은 “용의 자손(龍孫)”이라고 지칭되었다.<sup>29)</sup> 그래서 고려의 왕녀 중에 몸에 비늘이 있는 사람은 장차 왕이 될 사람을 낳을 가능성이 있으므로 족내혼을 시켰다는 전승도 존재했다.<sup>30)</sup> 미래에 왕이 될 자가 용의 후예라는 믿음은 여환 사건(1688)에서도 나타났다. 이 사건에서는 장차 “용이 자식을 낳아 나라를 다스릴 것(龍乃出子主國)”이라는 주장이 나왔으며, 주모자 가운데 한 사람이었던 원향(元香)은 사해 용왕(四海龍王)의 딸로 불리었다.<sup>31)</sup>

이처럼 용의 자식을 비롯한 다양한 메시아적 인물의 출생담이 언급되는 것은 17세기 변란의 전형적인 특징이다. 김우철이 지적한 바와 같이 이 시기 진인 유형의 인물은 후대에 비해 여러 형태로 제시되다가 17세기 말, 18세기 초에 이르러 정씨로 수렴되어갔다.<sup>32)</sup> 이후 정씨 진인설이 일반화된 이후에는 추대 대상이 “정씨”라는 발언만으로도 메시아니즘적 사유를 환기할 수 있었지

26) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년 7월 30일) 庶孽蘇德裕年六十八, “吉生員, 龍王所產, 神奇無比.”

27) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日正兵金大鼎年二十九, “今番告變後, 本州推問時, 牧使言于云節曰, ‘爾頭有角云, 信否?’ 云節示其頭, 曰, ‘果有角.’ 亦說道爲白去乙, 始爲見知爲白齊.” (『推鞫』 [1:32])

28) 『高麗史』 권1, 「高麗世系」.

29) 『高麗史』 권128, 李義旼, “龍孫十二盡, 更有十八子.”; 권130. 裴仲孫, “龍孫十二盡, 向南, 作帝京之讖, 於此驗矣.”

30) 『擇里志』, 「八道總論」京畿, “傳太祖所生子女, 兩腋或有龍鱗. 太祖以外家既龍, 而龍女歸海時, 又率少女化龍. 故恐女子下降輒生王者, 女子無鱗者, 下嫁, 有鱗者, 皆令繼序之君, 留爲後宮, 不顧瀆倫之耻.”

31) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 30일) 罪人呂還刑問四次. “如此之時, 則龍乃出子.” (『推鞫』 [10:161]); (1688년 8월 6일) 罪人李元明刑問二次 “元香乃是四海龍王之女, 能興雲作雨, 神變不測.” (『推鞫』 [10:220])

32) 김우철, “조선 후기 변란에서의 정씨(鄭氏) 진인(眞人) 수용 과정”, 99-100.

만, 이 시기에는 메시아적 인물의 비범함을 좀 더 구체적인 언어로 묘사할 필요가 있었다. 이것은 정씨 진인 이외에 부각되었던 반왕조의 상징이 최씨, 즉 최영이었다는 점에서도 드러난다. 이성계와 대립하였던 최영은 이씨 왕조에 대한 적대자로 선택되기에 적합한 표상이었다. 정한 사건(1631)에 참여한 양후영(楊後瑩)은 “그의 어머니가 꿈에 최영과 교접하여 태어난” 최영장군신의 자식이라고 주장하였으며,<sup>33)</sup> 여환 사건(1688)의 참여자 가운데 한 사람인 정호명(鄭好明)은 자신에게 “최영장군의 영(靈)”이 들렸다고 자처하였다.<sup>34)</sup>

## 2) 천녀(天女)의 아들 허씨 진인

정씨 진인 담론이 정착되기 이전에 인상적인 진인출현설이 등장한 사례로 송광유 사건(1628)을 들 수 있다. 이 사건은 조선시대 변란에서 ‘진인’이라는 개념이 기록된 최초의 사례다.<sup>35)</sup> 그러나 그 진인은 ‘정씨’가 아니라 허의(許懿)라는 인물의 아들로 지목되었으며, ‘허씨 진인’의 출현은 “참서와 술서”에 예언되어 있다고 주장되었다.<sup>36)</sup> 그리고 사건 관련자들은 허씨 진인의 어머니가 요물(妖物) 또는 천녀(天女)의 아들이라고 주장하였다. 그 어머니는 아이를 낳은 이후에 죽어서 진주 남강 변에 묻혔으며, 아이는 산승(山僧)이 데려갔다는 것이다. 이 아이의 등에는 “아버지는 남산(南山)이고, 어머니는 남강(南江)”이라는 붉은 글씨가 새겨져 있다고 했다. 이것은 진인의 아버지인 허의의 아명(兒名)이 ‘남산’이고, 어머니는 남강에 묻혀 있다는 징표라는 것이다.<sup>37)</sup> 이

33) 『鄭澣獄事文書』 4, (1631년 2월 19일) 文日光壓膝施爲, “楊後瑩段, 其母夢, 與崔瑩交接而生, 故名曰後瑩.” [4:832]

34) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 8월 9일) 罪人鄭元泰鄭好明李末立鄭萬一等一處面質, “好明則自謂崔瑩將軍之靈, 故徒黨稱以將軍.” (『推鞠』 [10:261])

35) 김우철, “조선후기 변란에서의 정씨(鄭氏) 진인(眞人) 수용 과정”, 80-81.

36) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “弘誠曰, ‘欲爲如此之事, 則必得眞人然後可成. 許懿之子, 乃眞人也. 與林咸平共助許懿事, 可成矣.’ 且持讖書術書來, 示之其人等, 曰, ‘此天助也.’” (『推鞠』 [4:191-192]) 추국 자료에서는 허의의 상세한 인적사항이 확인되지 않으나 사건 당시 28세였다는 점, 외가가 임씨라는 점 등에서 미수(眉叟) 허목(許穆)의 동생인 죽천(竹泉) 허의(許懿)와 동일인물임을 알 수 있다.

37) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變 “曰, ‘許懿生子眞人之語, 知之乎?’ 臣答曰, 未詳知之云, 則許懿遇天女生子之說, 及鋪張之言.” (『推鞠』 [4:178]); “我國惑於妖怪之國也. 許懿所遇之妖物也. 生子之後死, 涉妖恠, 埋之于晉州南江之



아이는 “글을 배우면 문장을 할 것이고, 난세라면 기이한 사람”이 될 것이라고 알려져 허의가 염려하고 있다는 소문 또한 퍼져 있었다.<sup>38)</sup>

이와 같은 서술은 “아기장수 설화”가 “진인출현설”로 변형된 전형적인 사례로 보인다. 아기장수가 살해되지 않고 살아있으며 “승려”와 같은 조력자를 따라가 어딘가에 숨어 있다는 이야기는 조선후기 변란에서 빈번하게 등장하는 주장이다. 그러나 이 사건의 경우, 허씨 진인의 출생에 대한 서사가 대단히 구체적이고 긴 이야기의 형태로 기록되어 있다. 이에 의하면 허의는 이 사건으로부터 14년 전에 경상도에 갔다가 기이한 여성을 만나 동침하게 되었다. 그녀는 이렇게 말했다. “저는 인간세상의 사람이 아닙니다. 인연을 맺어 아들을 낳고 싶어 왔습니다. 지금으로부터 4년 후 모월 모일 모시에 진주 남강(南江)가에서 만나기로 약속합니다.” 그러나 허의는 이후 결혼을 하게 되었고 약속 시간도 지키지 못했다. 뒤늦게 가보니 그 여자는 이미 죽어 있었는데, 어느 승려의 도움으로 남강 주변의 명당에 시체를 묻고 승려가 보호하고 있던 자신의 아이를 만나게 되었다. 그 아이의 등에는 예의 “아버지는 남산, 어머니는 남강”이라는 붉은 글씨가 새겨져 있었다는 것이다.<sup>39)</sup> 한편 진인의 ‘아버지’로 지목된 허의 자신은 이런 이야기가 자신이 실제 겪은 일에 대한 소문이 와전되어 널리 유포된 것이라고 주장하였다. 그의 진술에 따르면 실제로 일어

---

邊. 其所生子, 則三歲之後, 山僧率去. 而背有赤字, ‘父南山, 母南江’之書. 云云. 故舉國皆恠之.” (『推鞠』 [4:184])

38) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 18일) 副司果柳仁昌年五十四. “許懿生子奇異. 彼兒若長成, 則必不虛死. 學書則爲文章, 亂世則爲奇異之人. 許懿以此爲極悶.” (『推鞠』 [4:220])

39) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “許懿於甲寅年, 往慶尙道, 日暮, 投一村庄. 一村皆空, 只一家, 有烟氣. 入往其家, 則有一女子, 欣然款待. 就寢之際, 其女子裸身入衾, 謂曰, ‘我待郎子來此, 久矣. 郎子, 何不知因緣之重也?’ 仍與同宿. 許懿時年十四, 故初首羞愧之心, 交歡之後, 因留五日. 相別之際, 其女子曰, ‘我非人世之人. 欲結緣生子而來. 此後四年, 某月某日某時, 約會於晉州南江之邊.’ 云. 既別之後, 許懿娶妻於泗川, 忘其所約之日時, 至其日夕, 乃省得之. 卽冒夜馳往以及其處, 則日已明矣, 其女子死於其處. 遂折取松枝以覆之, 將欲往晉州奴家, 以治其喪, 渡南江之際, 遇一僧, 甚奇異. 許懿謂其僧曰, ‘路有死人, 埋葬之, 爲好事乎?’ 僧曰, ‘好事也.’ 遂具其棺槨, 與其僧往其屍處, 僧見其屍謂曰, ‘此吾上佐之母也.’ 許懿大驚, 遂握僧手, 問其故. 僧對曰, ‘已知君之爲上佐之父也. 此地乃非常之明堂. 故曾約埋之於此地.’ 因葬之, 而平其墳. 許懿願見其兒, 僧曰, ‘豈無得見之日乎?’ 許懿曰, ‘雖得相見, 何以知爲吾子乎?’ 僧曰, ‘自然有可知之事.’ 其後僧自太白山, 携其兒而來, 約會於中路. 許懿始見其兒, 則赤袒其背曰, ‘父南山, 母南江.’ 盖南山許懿之兒時名也.” (『推鞠』 [4:192-194])

난 일은 다음과 같다. 허의는 자신이 14세 때 만난 창녀가 나중에 유민이 되었다가 병들어 죽었다는 사실을 알게 되었다. 그래서 중국인 술사 두사충(杜思忠)이 명당이라고 평했다는 땅을 찾아 무덤을 만들어 주었다. 이것이 세상에 알려지면서 선녀(仙女), 신아(神兒) 등에 대한 위와 같은 소문이 퍼졌다는 것이다.<sup>40)</sup> 결국 모반 계획은 실체가 없었다는 것이 밝혀져 사건은 진인에 대한 이야기를 주도적으로 퍼트린 몇몇 이들을 유배보내고, 고변자 송광유를 무고죄로 처벌하는 선에서 마무리되었다.

이것은 신화화의 전형적인 사례다. 일반적으로 실제 일어난 역사적 사건이 신화적, 문학적 형태로 재편되어 전승되는 데까지는 오랜 시간이 걸린다. 사건의 세부사항이 망각될 시간이 필요하기 때문이다. 그러나 엘리아데는 관련자들이 생존해 있는 상황에서도 비교적 짧은 시간에 실제로 일어난 사건이 신화화되는 사례가 있음을 지적한 바 있다. 그가 소개한 루마니아의 민요 속 이야기는 다음과 같다. 한 젊은 남자가 산의 요정과 사랑에 빠졌는데, 다른 여자와 약혼을 하게 되었다. 분노한 요정은 남자를 절벽에서 밀어 살해한다. 약혼자는 슬픔에 빠져 기도를 하였다. 그런데 이 이야기는 민요 수집 시기로부터 불과 3년 전에 실제로 일어났던 사고를 모델로 한 것이었고, 그 약혼자는 ‘산의 요정’에 대해서는 언급한 적도 없었다는 사실이 밝혀졌다. 당사자가 살아 있는 상황에서도 3년이라는 짧은 시간 사이에 역사적 사실들은 벗겨져 나가고, 신화적인 주제로 가득 찬 이야기가 발생한 것이다. 엘리아데는 이런 일이 일어난 이유로 신화화의 욕망을 지적한다. 결혼 전날 밤에 약혼자가 죽는 비극적인 사건은 결코 단순한 사고로 이해될 수 없고, 그 죽음은 신화적인 점주와 동일시함으로써만 밝혀질 수 있는 신비로운 의미로 가득 것으로 해석되어야 했다는 것이다.<sup>41)</sup>

송광유 사건에서 일어난 일 또한 이와 다르지 않았다. 허의가 언급한 두사충은 두사충(杜師聰)이라는 이름으로도 알려져 있었는데, 임진전쟁에 참전했다가 조선에 거주하게 된 술사로 풍수와 관상에 능했다고 한다. 그의 이름이 붙은 『두사충비결(杜師聰秘訣)』은 다른 도참서들과 함께 미래에 재앙이 닥칠 때

40) 『宋匡裕獄事文書』 2, (1628년 12월 30일) 幼學許懿年二十八 (『推鞠』 [4:369-372])

41) Mircea Eliade, *Cosmos and History: the Myth of the Eternal Return* (New York: Harper & Brothers, 1959) [정진홍 옮김, 『宇宙와 歷史』 (현대사상사, 1976), 74.]

를 대비하기 위한 예언서로 취급되었다.<sup>42)</sup> 이런 인물이 지정한 명당에 허의가 젊을 때 만난 사람을 매장했다는 이야기는 신비한 승려에 대한 이야기로 변형되었고, 나아가 그 아들을 승려가 데리고 갔다는 이야기가 덧붙여졌다. 이것은 아기장수, 또는 진인 유형의 ‘신화적 범주’에 잘 들어맞는 것이었으므로 설득력을 가지고 유포될 수 있었던 것이다. 이것은 후대의 진인출현설과 같은 정형화된 틀과는 다소 차이가 있지만, 당시에 이와 유사한 범주들이 문화 내에 이미 존재하고 있었음을 보여주는 사례다.

### 3) 몰락한 왕족

반왕조적 메시아의 출현에 대한 신화적 서사들이 우리의 흥미를 끄는 것은 사실이지만, 왕조 사회의 모반자들에게는 좀 더 쉬운 대안이 있었다. 왕족은 별도의 기이한 출생담이 필요 없는 부류이므로 이상적인 추대 후보였다. 고려 시대에도 모반자들이 새로운 왕을 추대할 때 흔히 내세우는 레토릭은 “용손(龍孫)은 지금의 왕 만이 아니다”라는 것이었다.<sup>43)</sup> 많은 영웅 신화는 고귀한 혈통의 후예임에도 불구하고 왕위 계승권에서 밀려난 왕족이 현재의 왕을 시해하고 권력을 획득하는 이야기를 담고 있다. 역사적으로도 조선왕조 시기 동안 성공한 반란은 모두 왕족을 추대한 반정(反正)이었다. 그러나 실패한 변란 시도 가운데에도 왕족 가운데 한 사람을 새로운 “성인(聖人)”이라 선전하는 일은 흔했다. 이런 사례는 인조반정 이후에 일어난 유효립 사건(1628)에서도 확인할 수 있다. 이 사건의 관련자들은 인조를 대체할 ‘성인’으로 선조의 아들인 인성군(仁城君)과 인흥군(仁興君) 가운데 한 사람을 추대할 계획을 세웠다.<sup>44)</sup>

왕족 가운데에도 특히 억울한 누명을 썼거나 유폐되어 있다고 믿어지는 ‘비

42) 『愚伏集』 권1, 「招杜術士思忠」, “術士中朝人, 隨兵到嶺外, 流落不能歸. 以風水及相術名, 自言子美之後.”; 백승종, 『예언가: 우리 역사를 말하다』 (푸른역사, 2007), 203-215.

43) 『高麗史』 권130, 「叛逆」, 金俊, “龍孫不但今上, 諸王固多. 況太祖亦以將軍舉事, 何有疑慮?”; 林衍, “龍孫非一, 何必今王?”

44) 『柳孝立獄事文書』 3, (1628년 1월 7일) 許達刑問二次. “矣問曰, ‘然則當推戴何人乎?’ 迺曰, ‘主則已得聖人.’ 云. 矣問曰, ‘聖人誰耶?’ 迺曰, ‘仁城仁興中, 當爲推戴.’” (『推鞠』 [4:44-45])

극적' 인물들이 더욱 적절한 추대 대상으로 받아들여졌다. 이들 몰락한 왕족들은 변란에 참여하여 권력을 획득하고자 하는 동기가 있었고, 명분이나 변란 참여자들의 감정적인 동조를 얻기도 유리했기 때문이다. 대표적인 것이 19세기 변란에서 여러 차례 시도되었던 은언군 일족과 소현세자 일족의 추대 계획들이다.

은언군의 자손은 18세기 말 이후에 “강화죄인”이라고 불리며 중앙 권력에서 배제되었으며, 18-19세기의 모반 계획에서 종종 추대대상이 되었다. 그러나 왕가의 적통이 끊어지면서 은언군의 후예인 철종이 마침내 왕위에 오르게 되었다. 그러자 다음에는 소현세자 후예들이 원한을 푸는 것이 “천리(天理)”이자 “인심(人心)”이라는 주장이 변란 집단에 의해 제기되었다. 즉, “천리와 인심으로 말하자면, 강화(은언군)의 원한을 풀고 부끄러움을 씻은 다음이니, 소현의 후손도 원한을 풀고 부끄러움을 씻을 길이 있어야 한다”는 것이다.<sup>45)</sup> 이런 점 때문에 김우철은 소현세자의 후손인 이명섭을 추대하려고 했던 유흥렴 사건(1851)에서는 도참신앙이나 진인출현설과 같은 신비적 요소가 필요 없었다고 주장하였다.<sup>46)</sup>

그러나 김우철 자신도 단편적으로 언급하고 있듯이, 은언군이나 소현세자와 같은 왕족의 후예들을 추대하려고 했던 변란의 참여자들 가운데에도 주술과 같은 ‘신비적’ 수단을 통해 변란이 성공할 것이라 믿었던 술사 유형의 인물들이 포함되어 있었다. 그들은 자신들의 추대 대상에게는 혈통 이외에도 비범하거나 신비로운 측면이 있어야 한다고 믿었다. 일례로 민진용 사건(1844) 당시 은언군의 손자 이원경에 대해서는 다음과 같은 소문이 퍼져 있었다. “사동(社洞) 양자궁(良姊宮)의 동자(童子)가 비범하다. 바야흐로 도당(徒黨)을 모아 의장에 이름을 기록하고 있다.”<sup>47)</sup> 이처럼 이원경은 단순히 은언군의 후예라는 점 이외에 그 스스로도 평범한 인물이 아니며, 도당을 모집하는 등 야심을 품고 있는 인물로 묘사되었다. 1851년에 소현세자의 후예인 이명섭을 내세워 반란을 일으키려 한 인물들도 “선세(先世)께서 남긴 글”이나 “이인(異人)이 준 비결(秘訣)”에 그가 왕위에 오를 것이라는 예언이 있는지에 관심을 가졌다.<sup>48)</sup>

45) 『右捕盜廳臚錄』 7책, 辛亥(1851년) 9월 15일 罪人奇德佑年三十三, “以天理人心言之, 江華仲雪之後, 昭顯後孫, 當有仲雪之道.” (『捕廳』 [上:211])

46) 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 246-247.

47) 『逆賊晉鏞遠德等獄案』, 道光24년(1844) 8월 16일 推考次罪人李鍾樂年二十一, “社洞良姊宮童子非凡, 方聚徒黨, 而錄名於義狀.” (『推鞠』 [28:451])

물론 ‘은언군의 후예’나 ‘소현세자의 후예’라는 상징성이 다른 많은 요소들을 대체하고 있었다는 것은 사실이다. 그러나 그것이 곧 이런 인물들에게 신화적 요소가 부재하였다는 것은 의미하는 것은 아니다. ‘유폐된 왕족’이란 고대의 신화로부터 현대의 대중문학에 이르기까지 영웅서사의 전형적인 인물형이기 때문이다.

## 나. 사라진 아이

‘아기장수’ 유형의 설화가 ‘진인출현설’ 유형으로 변형되는 결정적인 계기는 집안이나 마을에 해를 끼치는 위험인물로 취급되는 아이가 살해당하거나 날개가 꺾이는 대신 추방당하거나 조력자의 도움을 받아 어디론가 사라지는 시점이다. ‘용의 아이’인 길운절은 자신이 어릴 때부터 넘쳐나는 힘을 감당하지 못했고, 그것을 위험하게 여긴 아버지가 자신을 술에 취하게 한 후 ‘땀을 놓아’ 힘을 제거하려 했다고 주장하였다. 그러나 땀을 다 놓기 전에 도망갔기 때문에 여전히 “광기(狂氣)”가 남아 있다는 것이다.<sup>49)</sup> 이런 ‘거세’ 시도로부터 벗어나는 전형적인 방법은 조력자와 함께 외국으로 도피하는 것이다. 길운절의 경우에는 그의 범상치 않은 관상에 주목한 중국인이 다음과 같은 제안을 했다고 주장하였다. “너는 이 나라에 머물지 말고 나와 함께 중국으로 들어가자. 반드시 좋은 일이 있을 것이다. 이런 작은 나라는 분명 너를 감당할 수 없을 것이다.”<sup>50)</sup>

17세기 말 이후 정씨 진인에 대한 예언이 일반화되자, 이런 형식의 서사는 ‘사라진 정씨 아이’들에 대해서 적용되었다. 차충걸 사건(1691)에서 장차 “나라를 얻을” 정씨 생불의 존재를 믿고 있었던 무당들은 통제사(統制使)를 지낸

48) 『右捕盜廳臚錄』 7책, (1851년 9월 23일) 罪人蔡喜載·高成旭·崔致珪·奇東洽·奇東仁·金聖烈·柳廉臣·禹敬獻對質, “見李明燮後, 先世遺書及異人與秘訣等說, 汝不言乎?” (『捕廳』 [上:224])

49) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년 7월 18일) 庶孽蘇德裕年六十八, “云節曰, ‘吾年十四時, 方營造建屋緣廉, 跳上樑上. 吾父見其然也, 因飲之酒, 致令泥醉, 欲其無勇, 灸吾右肩及右膝. 其痕尚在. 吾其時, 未及盡灸, 拂起而走. 故狂氣猶存, 不能含忍.’” (『推鞫』 [1:14])

50) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년 7월 18일) 庶孽蘇德裕年六十八, “汝勿留此邦, 與我偕入中國, 必有好事. 如爾小邦必不容爾.” (『推鞫』 [1:14])

정전현(鄭傳賢)의 집에 어려서 사라진 아이가 있다는 소문을 듣자, 이를 생불에 대한 이야기와 연결시켰다. 만약 그런 아이가 실제로 존재한다면 그야말로 “나라를 얻을 사람”이라는 것이었다.<sup>51)</sup>

유사한 서사는 1697년의 이영창 사건에서도 발견할 수 있다. 여기에서도 진인은 정씨이며 기이한 외모를 가지고 있다는 이유로 부모에게 버림받았다가 이인(異人)인 주비(朱斐)에게 구출되어 머나먼 변방에서 머물고 있다고 설명된다.

북도(北道)에 주비(朱斐)가 있는데 참으로 기이한 선비다. 정포은(鄭圃隱)의 자손인 해상진인(海上眞人)을 강화 마니산(摩尼山) 아래에서 찾았는데, 몸에 한 척 정도 되는 털이 있고, 귀가 커서 어깨까지 늘어졌는데, 그 털은 저절로 사라졌다. 5, 6세가 된 뒤에 개성부 덕물산(德物山) 아래에 옮겨가 살았다. 그 어머니가 “이 아이는 수상한 점이 많아 어미에게 이롭지 못하다.”라면서 버리고 가버렸다. 주비가 마침 지나가다가 보고는 기이하게 여기며 말했다.

“이는 참으로 귀한 상이다. 임대(任奎)가 해상진인(海上眞人)이 있다고 하는 걸 들은 적이 있는데 지금 과연 그렇구나.”<sup>52)</sup>

곧 데리고 서수라에 가서 키웠는데 올해 13, 4세쯤 되었다고 한다.<sup>53)</sup>

이와 유사한 형태의 소문은 이지서 사건(1748)의 관련자들 사이에서도 퍼져 있었다. 이들은 이인좌의 난 이후의 생존자들로, 반란은 이미 실패했지만 다음번에 나타날 정씨 진인이 현재의 왕조를 멸망시킬 것이라 믿고 있었다.

금산(金山) 봉계(鳳溪)의 정가(鄭哥)가 아들을 낳았는데 아침에 겨우 땅에 떨어졌는데 저녁에는 이미 말을 할 수 있었다. 그 키 크기가 3척이나 되는 아이였다. 사람들이 모두 이상하게 여겨서 그 부모가 데리고 깊은 밤 아무도 모르는 사이에 몸을

51) 『車忠傑推案』, (1691년 11월 24일) 罪人曹以達刑問四次, “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.’” (『推鞠』 [10:883])

52) 임대는 함이완(咸以完) 사건(1694) 당시에 ‘해상진인’에 대해 예언하면서 은화를 모금한 바 있는 술사다.

53) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人李榮昌年三十三, “北道有朱斐, 眞奇士也. 得鄭圃隱子孫海上眞人於江華摩尼山下. 身上有毛尺許, 耳大垂肩, 其毛自然消除. 五六歲之後, 移居開城府德物山下矣. 其母曰, ‘此兒多殊常, 於母不利.’ 卽棄而去. 朱斐適過去, 見而奇之, 曰, ‘此眞貴相, 曾聞任奎云, 有海上眞人, 今果然.’ 仍變去, 至西水羅, 養育, 卽今年至十三四歲.” (『推鞠』 [11:757])

빼내 도망갔다. 이것은 작년에 있었던 일이다. 지금 당장 어디로 갔는지 아무도 모르지만 앞으로는 저절로 알 방법이 있을 것이다.<sup>54)</sup>

홍경래의 난 당시에도 진인의 출생과 실종에 관한 이야기가 유포되었다. 그는 부모에게 버림을 받아 중국에서 머물고 있으며, 명나라의 후예와 함께 홍경래군을 도우러 올 것이라고 믿어졌다.

예전에 저희 둘째 형수가 잉태한지 열 달이 지나, 어느 해인지 기억나지 않지만 정월에 괴물을 낳았는데 모양이 고기덩어리 같았습니다. 저희 형수는 이런 흉한 물건을 낳은 것을 집안 사람에게 보이기가 부끄러워 벗짚 쌓아둔 곳에 숨겨 두었다가 물어버렸습니다. 이웃의 마을 사람들이 애를 낳았는데 아이울음소리가 나지 않고 흔적이 없는 것을 이상하게 여겨서 말을 지어냈습니다.

“장군을 낳았구나. 그래서 태어나자마자 어디론가 가버려서 흔적이 없는 것일까?”<sup>55)</sup>

이상의 사례들에서도 송광유 사건(1628)에서의 ‘허씨 진인’ 이야기에서와 같은 신화화의 흔적이 드러난다. 대부분의 경우 이런 이야기는 그 모델이 되는 ‘사라진 어린아이’에 대한 소문을 재료로 삼는다. 일반적인 경우라면 이런 유연비어는 ‘아기장수’의 형식을 따라 비극적인 살해에 대한 이야기가 될 것이다. 그러나 기이한 출생 때문에 버려진 아이가 아직 살아있으며, 누군가가 구출해서 안전한 곳으로 도피시켜 두었다면 이야기는 달라진다. 그 아이가 무사히 성장하였다면 반란의 성공을 보증할 수 있는 ‘진인’이 되어 있음이 분명하기 때문이다.

## 다. 진인 탐색

54) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 25일) 罪人之曙更推. “金山鳳溪鄭哥生子, 則朝才墮地, 夕已能言. 其長大可爲三尺童. 人莫不異之, 故渠之父母, 率而暮夜無知間脫身逃走. 此在再昨年事也. 卽今則雖不知去處, 來頭則自有知之道矣.” (『推鞫』 [21:72-73])

55) 『關西平亂錄』 15책 壬申(1812년) 2월 26일, “昔年, 矣身仲兄嫂, 初孕十朔後, 年不記正月日, 生下怪物, 形如肉塊. 矣嫂產此凶物, 愧見家人, 藏置於積藁中, 仍爲掩埋矣. 隣里之人, 疑怪其產無兒哭, 亦無痕迹, 做言曰, ‘生下將軍, 故產卽去之無痕是加?’”

이미 결말이 정해져 있는 아기장수 이야기와는 달리, 진인출현설은 완결되지 않은 이야기이므로, 특정한 실천과 참여를 자극하였다. 변란 상황에서 그것은 새로운 왕이나 반란의 지도자가 될 메시아적 인물에 대한 탐색으로 표현되었다. 송광유 사건 이후 3년이 지난 정한 사건(1631)에도 ‘허의의 아들’ 즉, 허씨 진인에 대한 이야기는 여전히 효력을 가지고 유포되어 있었다. 이 사건의 주모자 가운데 한 사람이었던 양천식은 승려 행색을 하고는 신인, 진인, 성인 등으로 불리는 인물을 찾아다니며 변란을 조직하였다.<sup>56)</sup> 이런 방식의 ‘진인 탐색’이 조선후기 당시에 유행하고 있었다는 증거는 여환 사건(1688)에서도 확인할 수 있다. 사건 이전에 천불산(千佛山)의 산사(山寺)에 은거하고 있던 여환은 예언을 믿고 ‘성인(聖人)’을 찾아 각지를 유랑하던 문옥현(文玉玄)이라는 인물을 만났다고 진술하였다.

‘어린아이가 왕이라 칭하는 것[小兒稱王]’을 보러 가자는 말을 세 번이나 하고는 저를 보고 “법사는 참 범상치 않군요.”라고 하기에, 저는 “나는 다른 뜻이 없소.”라고 말했습니다. 문옥현(文玉玄)은 또 은율(殷栗) 땅에 성인(聖人)이 있다는 말을 듣고 보러 가는 중에 전성달(全成達)을 만나 제가 살던 산사(山寺)로 함께 올라왔습니다.<sup>57)</sup>

문옥현의 진인 탐색은 이 사건의 또다른 주모자인 황해도의 무녀 율향(元香)이 여환과 만나게 되는 계기가 되었다. 그가 언급한 “어린아이가 왕이라 칭한다(小兒稱王)”는 예언은 몇몇 현전 예언서에서 확인할 수 있다.<sup>58)</sup> 여환의

56) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일). “僧曰, ‘智異山下有佳氣, 神人當出. 故曾聞許喬之孫, 許懿之子有神人, 以此欲訪見之.’ 云.”; “有僧自湖西來言: 真人在近地, 將欲訪見.”; “有舉大事者, 吾當往從之. 頃往慶尚道, 訪見聖人. 聖人當自南而起. 其時吾當更來, 汝等須整理而待之.”

57) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 30일), 罪人呂還刑問四次. “爲見小兒稱王而行矣.’ 如是者三度, 而見矣身曰, ‘法師頗異常.’ 云是去乙, 矣身曰, ‘吾無他意.’ 云矣. 玉玄又聞殷粟地有聖人, 往見之際, 逢全成達, 仍與上來矣身所居之山寺.” (『推鞠』 [10:161-162])

58) 『秘訣輯錄』, 「三韓山林秘記」, “老妃撤簾歸政, 小兒稱王鎮世.” 이것은 조선후기 당시 「산수비기」라고 불리었던 텍스트에 삽입되어 있으나 이에 속하는 다른 판본들에서는 이 구절이 보이지 않는다. 한편, 조선왕조의 미래를 예언한 이성계와 무학의 대화 형식 예언서에서는 공통적으로 이 구절이 포함되어 있다. 『鑑寅錄』, “老嫗撤簾掃政, 小兒稱主鎮世.”; 『諸家秘說』, 「無學順字論」 “老嫗撤簾歸政, 小兒稱主鎮世.”; 『識書類聚』, 「太祖與咸傳霖鄭道傳問運于無學」 “老妃撤簾歸政, 小兒稱王



진술만으로는 이 예언이 당시에 무엇을 의미했는지가 분명하지 않지만, 문옥 현이 곧바로 “은율의 성인”인 원향의 소문을 듣고 찾아 갔으며, 원향의 측근인 전성달을 만나자마자 여환을 데리러 돌아왔다는 점에서 당시 이 예언이 모종의 메시아니즘적 기대 속에서 유포되어 있었다는 사실을 알 수 있다.

이런 자료들은 이 시기에 ‘진인탐색’이 반드시 변란과 직접적으로 관련되지 않는 맥락에서도 실천하고 있었음을 보여준다. 일례로 점을 치며 여러 섬을 돌아다니는 등 수상한 행적을 보이다가 포도청의 조사를 받은 박천우(朴天遇)의 경우를 들 수 있다. 그는 그 자신의 여정과 점을 친 기록들을 가지고 있었는데, 그에 대한 심문을 통해서 그 내용 일부를 확인할 수 있다.<sup>59)</sup>

---

鎮世.” 모든 경우, 이 구절 이후에 ‘어린 임금’이 즉위한 이후에 일어날 재앙이 서술되고 있으나, 『감인록』의 경우에는 그 ‘어린 임금’이 ‘숙종의 세자(肅宗之世子)’라고 특정되어 있어, 후대에 이 예언이 숙종 당시의 상황을 묘사한 것으로 이해되었다는 인식을 보여준다.

59) 『乙亥 捕盜廳推案』, (1755년) 4월 6일 罪人朴天遇年四十九. (『推鞫』 [21:475-477])

무진(1748) 4월 11일	가야도(珈瑯島)에 이르러 “(일곱 글자 먹으로 지워짐)사람이 마침내 세상에 태어났는데. 여기에서 어느 방향인가(■■■■■■■■ ■人果生於世, 則自此爲何方耶)?”라고 점침.
계유(1753) 5월 6일	축사(祝辭)가 먹으로 지워짐.
10월 13일	축사가 먹으로 지워짐.
갑술(1754) 5월 6일.	“망령되게 섬 안에 들어간다(妄入島中)”는 점사를 얻음.
5월 23일.	향화진(向化津)에 이르러 “법성에서 이익을 얻을 것이니 어느 날 상봉하겠느냐(法聖得利, 何日相逢)?”는 점사를 얻음.
6월 13일	위도(蝸島)에 이르러 “계화리에 가고 싶다(欲往桂花裏)”고 점침.
6월 17일	부안에 이르러 땅에 머리를 조아리며 점침.
6월 22일	“군산도에 들어가려는데 길흉이 어떠한가(將欲入群山島, 吉凶何如)?”를 점침.
7월 2일	“군산에서 길인을 만난다(群山逢吉人)”는 점사를 얻음.
7월 4일	군산에 이르러 “보고 싶은 자가 이 섬 근처에 있느냐 없느냐(所欲見者, 在此島近處否)?”를 점침.
8월 1일	군산도에 있으면서 “평생 보려는 사람이 진짜인지 가짜인지, 길한지 흉한지, 그리고 있는 곳이 먼지 가까운지, 어느 해 어느 때에 볼 수 있을지 없을지 모르겠다. 도모해 온 일이 허사로 돌아갈 수밖에 없는 것인가(平生所見者, 未知真假, 吉凶, 及所在遠近, 何年何時得見否. 所營未免歸虛耶)?”를 점침.
8월 24일	“평생 보고자 하는 큰 사람이 정산에 있다면, 정산현으로부터 어느 방향에 살고 있는가(平生所欲見大者, 果在定山, 則自定山縣, 爲何方居生耶)?”를 점침.

그림 10 박천우의 점서

심문의 초점은 박천우가 말하는 “보고 싶은 자(所欲見者)”가 누구인지였다. 결국 그는 “우리나라를 앞으로 창업할 진인(我國前頭創業之眞人)”을 찾으려

점을 치고 있었다는 사실이 밝혀졌다. 그는 어렸을 때 점쟁이에게 “귀인을 만나 복록을 누릴” 팔자라는 이야기를 듣고, 스스로 점을 배워 그를 찾아다녔다는 것이다. 박천우가 점서의 일부를 먹으로 지운 것은 이 사실을 숨기기 위해 서였다. 그가 일부를 삭제한 무진년 4월 11일의 점 내용은 “우리나라를 앞으로 창업할 진인이 마침내 세상에 태어났으니 이곳으로부터 어느 방향에 있는가(我國前頭創業之真人, 果生於世, 則自此爲何方耶)?”였다.<sup>60)</sup>

진인탐색의 또다른 주술적 형태는 민진용 사건(1844)에서 찾아볼 수 있다. 이 사건의 참여자들은 몽보법(夢報法)이라는 술법을 통해 추대할 인물을 찾으려 하였다. 그것은 꿈을 통해 일종의 환상을 유도하는 기술이었던 것으로 보이는데, 이들은 이 방법을 통해 은언군의 후손인 이원경의 존재를 알게 되었다고 주장하였다. 심지어 그들은 꿈속에서 이원경과 바둑을 두며 얼굴을 보아 두었다가, 나중에 실제로 만나서 꿈속에서 본 모습과 같은지 확인했다고 한다.<sup>61)</sup>

몽보법(夢報法)을 써서 어느 밤 꿈에서 사동(社洞)에 갔는데, 백발의 노인 한 명이 『선원록(璿源錄)』을 가지고 있다가 나에게 보여 주기에 펼쳐 보았다. 과연 맨 끝 장에 붉은색 작은 종이가 된 새 책갈피가 뚜렷했는데, 그것은 '원경(元慶)' 두 글자였다. 마음속으로 매우 이상하게 생각되어 곧바로 그 사촌 종협(鍾協)에게 “사동(社洞)의 몇 번째 집이 원경의 집인지, 원경의 얼굴 생김새가 어떠한지 꿈에 따라 상세히 찾아보라.”고 했는데, 하나하나 그대로 들어맞았다 한다.<sup>62)</sup>

60) 『乙亥 捕盜廳推案』, (1755년) 4월 6일 同日罪人朴天遇施威周牢更推. “矣身兒時, 問八字於卜者, 則前頭逢見貴人, 有福祿云, 故熨聞此言矣. 十餘年前, 學得卜術後, 試其得中與否, 果爲作占. 而墨削七字卽, ‘我國前頭創業之真人, 果生於世, 則自此爲何方耶?’ 爲占者, 而自‘國’字至‘真’字墨削, 果畏人之見, 而墨削是白乎矣. 其爲作占之意, 則以矣身生道之爲難, 心有哀憐, 若逢如此之人, 則與之交親, 以爲前頭資生之計, 故果次作卦.” (『推鞠』 [21:485-486])

61) 『逆賊晉鏞遠德等獄案』, 道光24년(1844) 8월 18일, 推考次罪人李遠德年五十六更推. “夢與元慶圍碁. 其狀貌欲一相接, 驗其夢中所見.” (『推鞠』 [28:486])

62) 『逆賊晉鏞遠德等獄案』, 道光24년(1844) 8월 16일 面質次罪人李鍾樂閔晉鏞等. “以夢報法, 一夜夢往于社洞, 有一白髮老人, 持《璿源錄》, 示余故開而視之. 果然未張, 以紅紙小片新籤之宛然, 是元慶二字也. 心甚異之, 卽謂其四寸鍾協曰, ‘社洞第幾家家爲元慶家, 及元慶相貌之如何, 依夢詳探.’ 一一相符.” (『推鞠』 [28:453]) 원문의 ‘元慶’은 모두 먹으로 덧칠이 되어 있다. 『국역 추안급국안』에서는 이를 원범(元範)으로 보았으나, 이때의 추대 대상은 이광(李曠)의 장남인 이원경이었으며 당시 14세로 훗날 철종이 되는 이원범은 그의 이복동생이다. 철종 즉위 이후 그의 일족 관련 자료의 말소 정황에 대해서는 다음을 참조. 이태진, 흥순민, “『日省錄』刀削의

이런 진인 탐색의 관행은 20세기에까지 이어졌다. 계봉우(桂奉瑠)의 자전적 글에 의하면, 그는 15세 때인 1894년경에 『정감록』을 읽어 보고, 25세 때인 1904년에 ‘정도령’을 찾아 “개국공신”이 되어 보려고 친구와 함께 백두산으로 향했다. 그는 마침내 백두산 인근의 허항령 주변에서 정도령으로 의심되는 인물을 만났지만 그 행색이 너무 초라해서 실망하고 이후로는 정도령에 대한 믿음을 버렸다고 한다.<sup>63)</sup>

장기간에 걸쳐 나타나는 이상과 같은 사례들은 도참과 점복 등 다양한 술수를 통해 “다음 세상의 왕”이 될 성스러운 인물을 찾아다니는 신행 형태가 지속되고 있었던 정황을 보여준다. 이런 실천이 반드시 반체제적인 봉기계획으로 이어지는 것은 아니었지만, 메시아니즘적 정서를 퍼트리며 각지를 유랑하는 이들 진인 탐색자들은 변란의 조직과 선동에 있어 핵심적인 인물이 되기에 적합했다.

## 라. 임박한 도래

1697년에 체포되어 옥사한 주비(朱斐)는 앞서 살펴본 바와 같이 어린 ‘해상진인’을 데리고 간 인물로 세간에 알려진 바 있는 인물이었다. 추국 과정에서 주비 자신은 이 이야기에 대해서 언급하지 않았지만, 그에게서 압수된 문서에서는 정씨 진인의 출현을 암시하는 글이 발견되었다.

북청(北靑) 육포(陸浦)에 정찬문(鄭燦文)과 정창문(鄭昌文)이라는 자가 있다. 정창문이 죽은 후 그 처가 바닷가를 떠돌다가 돌아와 아들을 낳아서는 좁은 골목에 버렸다. 몇 년이 지난 후 그 어머니가 죽었는데 장례일에 조문하러 온 사람이 있어 그 성명을 물으니 말했다.

“성은 정(鄭), 이름은 경(耿)이다. 이 무덤에 묻힌 사람의 아들이다.”

몇 년이 지난 후 바다에서 올라와서는 그 조상의 사당에 제사를 지내고 떠나며 말

---

실상과 경위”, 《한국문화》 10, 1989.

63) 계봉우, 『꿈 속의 꿈: 고려인 민족운동가 계봉우 자서전』 (강남대학교 출판부, 2009), 71-73.

했다.

“내가 제사를 지낸 것은 두 번째이다. 세 번째를 기다려 일어날 것이다.”<sup>64)</sup>

이것은 어머니에게 버림받은 진인을 주비가 강화도에서 데려왔다는 앞의 이야기와는 전혀 다른 버전이다. 장소는 강화도가 아니라 함경도의 북청이며, 진인은 어린 아이가 아니라 이미 장성한 성인이다. 그러나 그가 ‘바다에서’ 왔다는 점에서 정씨 성을 가진 ‘해상진인’이라는 점은 일치한다. 그리고 진인이 이미 성장해서 부모의 사당을 찾아왔다는 점, 다음번에 찾아올 때에는 무슨 일을 ‘일으킬’ 것이라는 점에서 이 이야기는 진인의 임박한 도래를 예고하고 있다.

이처럼 변란 상황에서는 진인을 ‘찾고 있다’는 것만이 아니라 이미 ‘발견했다’는 주장도 제기되었다. 진인이 이미 등장했다는 것은 왕조교체의 시기가 임박했고 머지않아 거사가 일어날 것이라는 의미였다. 따라서 이런 서사는 주로 무장봉기를 준비하고 계획하는 단계에서 활발하게 유포되었다. 안익신 사건(1646)의 관련자 홍영진(洪榮振)은 진인이 이미 출현했다는 믿음을 이렇게 표명하였다. “‘어지러움이 극에 달하면 다스려짐을 생각하고, 어지러움을 타고 몸을 일으킨다.’는 옛말이 있다. 하늘에 부응한 진인이 지금 나왔다. 나와 같은 사람이 가서 따르지 않을 수 있겠는가?”<sup>65)</sup>

이인좌의 난 당시의 정도령(鄭都令)에 대한 소문들은 무장 반란에서 진인설이 사용되는 방식을 보여준다. 가상의 반란 지도자인 ‘정도령’은 변산에서 군사를 키우고 있으며 반란군을 지원하러 올 것이라 믿어졌다. 그는遁갑(遁甲)과 부작(符作)을 할 수 있는 뛰어난 술사로 상상되었다.<sup>66)</sup> 이와 같은 정도령의 이야기는 반란 성공에 대한 확신을 주어서 참여를 독려하는 데 이용되었다.<sup>67)</sup> 이인좌의 난 당시 유포되어 있었던 정도령에 대한 소문은 일본측 자료

64) 『洪箕疇等推案』, 同日(1697년 2월 14일) 罪人朱斐更推, “北靑陸浦, 有鄭燦文昌文者, 昌文身死其妻漂于海邊, 歸而生子, 棄之隘巷. 後數年, 其母死, 葬日有來吊者, 問其姓名, 則曰, ‘姓鄭, 名耿. 此墳之子也.’ 後數年, 自海中出, 祭於其祖祠堂而去曰, ‘吾之祭再也. 待三發起.’” (『推鞠』 [12:37])

65) 『逆賊益信等推案』 1, 同日(1646년 4월 3일) 幼學柳濯年四十八, “榮振忿然, 大言曰, ‘亂極思治, 乘亂崛起, 古語也. 應天真人, 今已出矣. 如我者, 可不往從乎?’” (『推鞠』 [6:143])

66) 『戊申逆獄推案』 1, 同日(1728년 3월 16일) 罪人貴金年十五, “賊則是邊山盜賊鄭姓人是白齊. (….) 所謂鄭都令, 自邊山來, 留陽城九萬里, 與權生員, 相議凡事, 而募壯軍云. 而所謂鄭都令, 遁甲符作云矣.” (『推鞠』 [14:437-438])

에서도 확인된다. 당시 에도 막부로 보낸 쓰시마 번주의 보고서에는 정도령이 요술(妖術)을 사용하며 1-2만 명의 군세를 움직일 수 있는 인물이라는 소문이 기록되어 있다. 이런 이야기는 방문(榜文) 등을 통해 각지에 전파되었다.<sup>68)</sup>

이와 유사한 방식으로 홍경래의 난 과정에서 홍경래 등 지도부는 자신들이 정씨 진인의 명령을 받아 봉기하는 것이라고 주장하였다. 반란 당시 격문을 쓰는 모사 역할을 했던 김창시(金昌始)는 조선에서 태어난 정씨 진인이 현재 신도(薪島)로 도망가 숨어 있으며, 곧 군사를 이끌고 상륙해 봉기할 것이라고 주장하였다. 반란 지도자인 홍경래는 바로 이 진인의 명을 받드는 도원수라는 것이다.<sup>69)</sup> 이처럼 홍경래의 난 배후에 정씨 진인이 있다는 주장이 주창되었다는 것은 진인출현설이 민간에 널리 퍼져 있었고, 진인이 등장한다면 반란은 반드시 성공할 것이라는 대중적인 믿음이 있었다는 의미이다. 이와 같이 진인이 중국에 머물고 있다가 돌아온다는 믿음은 1826년의 김치규 사건(1826)에서도 보인다. 이 사건의 관련자들은 “대국(大國)에서 온 사람”으로 “귀가 흰 성인”인 정록(鄭籙)이라는 사람이 계룡산에 나라를 세울 인물이라고 믿었으며, 그를 따라 중국에 다녀올 것을 계획하기도 하였다.<sup>70)</sup>

중요한 것은 바다의 섬이든, 외국이든, 깊은 산속이든 조선왕조의 권력이 도달하지 못하는 영역에 다음 세상의 주인이 머물고 있다는 믿음이다. 잘 알려진 영웅 신화의 도식에 의하면 영웅은 ‘사회 밖’으로 나가 시련과 변용을 겪은 후 완전히 다른 존재가 되어 돌아와 승리를 손에 넣는다. 이것은 진인이

67) 『戊申逆獄推案』 3, 同日(1728년 4월 8일) 罪人朴太厚更推, “賊徒誘引時, 以爲, ‘鄭都令爲將, 八道皆應. 汝雖年老, 姜太公八十, 尙成功. 汝須同參.’” (『推鞠』 [15:55]); 『戊申逆獄推案』 7, 同日(1728년 6월 3일) 罪人李晚輝年三十五, “鄭都令, 自邊山而來. 吾等亦領兵, 赴于清州鵲川. 汝亦欲隨往同事乎? 不從則當死.” (『推鞠』 [15:859])

68) 『分類紀事大綱』 25책, 享保 13년(1728) 2월 8일, “鄭姓之人, 妖術を行, 一二萬之勢を集メ候而, 全羅道之内七城山と申所江居住仕候共申, 又忠清道之内兩鷄山江居住いたし候共風説有之候, 其外都国王之大門はふニ榜文等を押置, 色々之妖術仕候段, 末々之者抔専評判仕たる事之様ニ承之候付.”

69) 『關西平亂錄』 15책, “鄭眞人, 生於朝鮮. 十歲前, 避匿於海中薪島, 而時年則五十三, 乙卯生矣. (….) 來三月起兵出來, 而此地兵革, 則十二月丁寧以起. (….) 景來則受眞人之令, 以都元帥, 來三月, 同時出來.”

70) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞠案』, 同日(1826년 4월 18일) 推考次罪人李昌坤年六十三, “自大國來人, 鄭籙者, 耳白聖人.” (『推鞠』 [27:624]); “致奎向昌坤曰, ‘汝常曰, 吾生佛也. 黃河再清, 朝鮮當出聖人. 又曰, 鷄龍山, 當爲國都. 又曰, 鄭籙入大國而出來. 汝若隨往則大好.’” (『推鞠』 [27:625])

곧 돌아와 봉기에 참여하기에 이르기까지 어떻게 정부의 감시를 피할 수 있었는지에 대한 설득력 있는 설명이 되었다.

19세기 후반에 이르면 진인의 도래에 대한 신화적 도식은 가상의 인물만이 아니라 변란 참여자 스스로에게도 투사된다. 정덕기(鄭德基) 사건(1868)은 그 가운데 하나이다. 정덕기는 가까운 장래에 “남쪽의 사람(南中人)”이 전쟁을 일으킬 것이며, 자신이 “다음 세상을 다스릴 정씨”로서 이 싸움에 뛰어들 것이라고 주장하였다.<sup>71)</sup> 그러나 이런 예외적인 사례를 제외하면, 정씨 진인출현설이 조선후기의 대표적인 메시아니즘으로 자리 잡은 이후에도 주모자 스스로가 바로 그 진인이라는 의식이 분명히 드러나는 사건은 의외로 드물다. 이처럼 변란 참여자 스스로가 진인을 자처하는 사례가 드물다는 것은, 진인출현설은 진인이 감추어져 있어 여전히 비밀스러움과 신비함을 유지하고 있을 때 그 효과를 충분히 발휘할 수 있었기 때문으로 보인다. 이것은 진인의 임박한 도래를 주장할 경우에도 마찬가지이다. 진인이 등장하는 때는 이씨 왕조의 멸망이라는 예언이 실행되는 순간이다. 대부분의 변란이 실패로 끝나는 현실 속에서도 진인출현설이 끈질기게 지속될 수 있었던 것은 변란의 좌절은 아직 진인이 출현하지 않았기 때문이며, 조선 왕조 멸망의 운명 자체는 변하지 않았다는 믿음이 유지되었기 때문이다. 이 ‘최후의 카드’를 사용하기 위해서라도 진인은 최후의 순간까지 미지의 영역 속에 숨겨져 있어야 했다.

#### 4. 진인출현설의 변형들과 그 역사적 조건

이상의 사례들에서 살펴 본 진인의 출현에 대한 예언을 이루고 있는 요소들은 대단히 단순하다. 조선왕조의 역년(歷年)은 얼마 남지 않았다. 그 말년에는 전란이나 자연재해가 있을 것이다. “초포에 조수가 들어오거나”, “계룡의 돌이 희어지는” 등의 징후가 있을 때, 혹은 정해진 어느 해가 되면 (일

---

71) 『謀反大逆罪人德基等鞫案』, “德基果謂, ‘今秋必有兵革. 吾將投入, 汝有同觀之意乎?’ 云. 故矣身問其倡亂之爲誰, 則答以南中人, 而不露姓名. 故矣身責之曰, ‘汝以忠賢後裔, 豈敢萌此心乎?’ 德基答以, ‘雖忠賢後裔, 當此之時, 豈可不爲此事乎? 君則不知時者也.’ 又曰, ‘後世主張者, 卽鄭姓也.’” (『推鞫』 [29:204])

반적으로 정씨인) 진인이 나와서 (일반적으로 계룡산인) 새로운 도읍을 세울 것이다. 그러나 실제 변란 자료들에서는 이런 간단한 서사 속의 특정한 부분이 강조되거나, 변형되거나, 분화되거나, 연장되어 있는 등 대단히 다양한 방식으로 나타난다. 그리고 이와 같은 ‘형태론적’ 변형은 당대의 역사적 상황 및 사건을 둘러싼 조건들과 관련지어서 이해되어야 한다. 이 절에서는 진인출현설의 대표적인 변형 사례들을 통해 그것이 각각의 역사적 맥락에서 어떤 효과를 발생시켰는지를 살펴볼 것이다.

### 가. 바다를 건너오는 진인의 배

기본적으로 해도진인설은 조선을 멸망시킬 수 있는 해외의 세력을 전제로 한 것이었다. 그것은 단순히 왕조의 통제 밖에 벗어나 있는 어딘가의 섬에 진인이 머물고 있다는 형태도 있었지만, 실존하는 해외의 정치세력이 조선을 멸망시킬 것이라는 전망 또한 설득력이 있었다. 그러나 변란 참여자들 대부분은 국제정세에 대해 제한적인 정보만을 가지고 있었기 때문에, 이를 바탕으로 부족한 정보를 상상으로 채울 수밖에 없었다. 조선후기의 경우 그 최초의 사례는 대만의 정씨왕조, 즉 동녕국(東寧國)에 대한 것이었다. 정응수는 네덜란드 세력을 축출하고 대만을 거점으로 삼아 청에 맞섰던 정성공(鄭成功), 정경(鄭經), 정극상(鄭克塽) 3대에 대한 정보가 조선후기의 진인출현설과 연결되었는 주장을 일본과 한국 자료를 바탕으로 제기해 왔다.<sup>72)</sup> 쓰시마 번주가 1675년에 에도막부로 보낸 보고서는 대만의 정경에 대한 소문이 조선인들이 기존에 가지고 있었던 도참 전통의 도식 속에서 어떤 방식으로 받아들여졌는지를 보여준다. 이 보고서에는 조선이 정씨에 의해 멸망할 것이라는 도선의 예언서가 언급되어 있으며, 조선인들이 이를 대만 정씨 왕조의 출현과 연관시키고 있었다는 정황이 기록되어 있기 때문이다.<sup>73)</sup>

72) 정응수. “조선의 구세주 ‘정도령’이 된 타이완의 정성공 3대”, 《일본문화학보》 76 (2018). 191-209.

73) 『華夷變態』 上, 「朝鮮國ニ而風說之覺書」 “錦舍今度之働強御座候故, 吳三桂錦舍江爲申聞候者, 今度之戰弥得勝利候はゞ, 朝鮮国支配可為仕と申候由, 朝鮮国に伝承, 錦舍儀者鄭氏に候故, 朝鮮六姓之内に候由緒も有之間, 若右之說実正に而も可有之候哉と氣遣申候, 殊五六百年以前, 釈氏道說と申者御座候處, 此者末世之儀書置申



정씨 왕조에 대한 정보가 18세기에 이르기까지도 진인출현설과 연결되어 있었다는 사실은 1758년에 이익(李瀾)이 안백순(安百順)에게 보낸 편지에서도 확인할 수 있다. 이에 의하면, 당시 표류객들이 대만의 ‘번왕(藩王)’인 정경에 대한 소문을 퍼트리고 있었으며, 변란을 일으킨 죄인들이 그를 ‘해상진인(海上眞人)’이라 부르고 있었다고 한다.<sup>74)</sup>

또한 반청복명(反淸復明) 운동을 벌이고 있었던 정씨 왕조가 청에 굴복한 조선을 정벌하러 올 것이라는 믿음도 있었다. 이유정 사건(1679)과 노계신 사건(1682)은 이런 상상이 잘 드러나는 사례들이다. 사족(士族)인 이유정은 몰래 강화도를 오가며 수상한 행적을 보이다가 체포되었다. 그에 대한 고발에 의하면, 이유정은 일본을 거쳐 중국으로 가서 주씨(朱氏)를 추대해 중국을 장악하고 정경과 함께 조선으로 돌아올 계획이었다고 한다.<sup>75)</sup> 한편 노계신은 같은 지역의 오시향이 몰래 배를 타고 도주하면서 다음과 같이 말했다고 고발하였다. “갈 곳은 정경(鄭經)의 나라다. 조선을 정가가 대신한다는 이야기가 있다.”<sup>76)</sup>

그리고 허새 사건(1682) 당시에는 황해도에 정금이 보낸 배인 황당선(荒唐船)이 정박했다는 소문이 퍼져 있었다. 뿐만 아니라 이 배가 어떻게 조선의 조정을 장악할 것인지에 대한 상당히 구체적인 시나리오 또한 제시되었다.

정금(鄭錦: 정경)의 배는 경강(京江)의 배에 비해서 약간 작다고 한다. 만약 병선 50여 척에 각각 정예병 백여 명을 세워 곧바로 경강에 다다라 서강(西江)에서 용산(龍山)까지 배를 벌여 놓고 강 마을에 “나는 인민에게 해를 끼치지 않을 것이니 너희들은 흩어지지 말라”고 영을 내린 후 창고를 열어 나누어 주면 사람들이 모두 호장(壺漿)을 가지고 와서 맞이할 것이다. 이때 북을 치고 떠들썩하게 나아가 민가에 불을 지르며 사변을 일으키면 비록 대신이나 대장이 있다 하더라도 모두 달아날 겨

---

候書に、五百年程之後、鄭氏之者朝鮮をも支配仕事可有之由御座候、ケ様之儀に而も候半かと下々弥氣遣由申候事。”

74) 李瀾, 『星湖僿說』 권26, 「與安百順」, “漂海人日記, 吾家有之矣. 故承旨李埴爲濟州牧使時, 爲彼所瞞也. 其所謂藩王者, 指鄭芝龍之子經也. 近世獄囚所引海上眞人者, 又經之子云, 而都涉讐言也.”

75) 『肅宗實錄』 숙종 5년(1679) 5월 乙未(2일), “有滇丙辰年率其奴貴一, 下往長鬚. 欲由日本至中國, 立朱氏定天下, 與鄭錦偕還本國.”

76) 『盧繼信推案』, 壬戌(1682년) 8월 17일 盧繼信上變書 “所往之處, 則乃是鄭經之國. 而朝鮮有鄭哥代之之說.” (『推鞠』 [9:500])

를이 없을 것이다. 누가 감히 손발을 놀리겠는가?<sup>77)</sup>

조선과 대만 사이의 물리적 거리나 당시의 정치 상황을 고려한다면 이 모든 상상은 대단히 비현실적으로 보인다. 그러나 변란 참여자들이 실제의 대만과 정씨 왕조에 대해서는 대단히 제한적인 지식만을 가지고 있었다는 점을 염두에 두어야 한다. 김시덕이 지적한 바와 같이, “오늘날과 같은 지리 감각이 없었던 조선 사람들은 타이완 섬을 한반도의 호서 지방과 가까이 있는 섬으로 생각했던 것 같다.”<sup>78)</sup> 따라서 일반적으로 서남해나 동해에 있는 섬에 머물러 군사를 키우고 있는 것으로 믿어졌던 ‘해상진인’이 정씨 왕조에 대한 소문과 결합되는 것은 당시 사람들에게는 그다지 무리한 일이 아니었다. 또한 정경의 배가 한강을 거슬러 올라오면 조선 조정을 쉽게 항복시킬 수 있을 것은 신유교육 당시 일부 천주교인들이 주장했던 대박청래설(大舶請來說)과도 유사한 발상이다.<sup>79)</sup>

“정씨가 바다에서 올 것”이라는 사유는 대만의 정씨 왕조를 전혀 의식하지 않는 사례에서도 등장하기 시작했다. 양우철 사건(1687)에서 나온 삼성혈(三姓穴) 흥서에는 청의 힘을 이용해서 정씨가 이씨를 대신하게 하고 제주를 독립시키겠다는 발상이 등장한다.<sup>80)</sup> 이것은 정씨를 포섭하여 스스로 해상세력이 된다는 발상으로, 해도진인설의 독특한 변형 가운데 하나다. 이처럼 조선을 멸망시킬 배가 바다 건너에서 올 것이라는 불안 혹은 기대는 동녕국이 멸망한 이후인 18세기에도 유지되었다. 실제로 정씨 진인이 바다에서 건너올 것이라

77) 『逆瑛推案』 下, 同日(1682년 10월 27일)同時 罪人金煥更推, “鄭錦之舡, 比京江舡, 稍小云. 若以兵舡五十餘隻, 各載精兵百餘名, 直到京江, 自西江至龍山, 擺列舡隻於水中, 下令江村曰, ‘吾當不害人民, 汝等勿散.’ 仍發倉分給, 則人皆壺漿迎之. 鼓噪而進, 放火閭閻, 仍爲作變, 則雖有大臣大將, 皆將奔竄之不暇. 誰敢措手足乎?” (『推鞫』 [9:843-844])

78) 김시덕, 『동아시아, 해양과 대륙이 맞서다』 (메디치, 2015), 112.

79) 『辛丑 推案及鞫案』, (1801년 3월 28일) 罪人柳觀儉年更推, “大舶自西洋來到事段, 聞西洋主教之人, 必欲廣揚其學, 乘大舶, 而周流天下, 如利瑪竇之類是也. 故矣身果以爲, 大舶若來, 朝廷許接, 則自當建置主堂, 立法設教, 而吾輩更無窘亂之患. (『推鞫』 [25:534])

80) 『梁禹鞫推案』, (1687년 5월 2일) 梁禹鞫兇書, “濟州地方甚狹, 各立之以後, 恐爲朝鮮所攻, 或有不勝之頭痛是白去乎. 讖書有鄭氏代李氏之說是如云云. 而京中鄭氏家門, 代代三政承臺諫, 而其中之曖昧得罪者, 方在海邊是白去乎. 矣身欲招引致此是如可, 唐商船往來時, 同載往清國. 告朝鮮欲叛攻清國之意, 使清國發怒起軍, 滅之朝鮮是遣, 立鄭家爲王, 永永和會, 相助計料.” (『推鞫』 [10:10])

는 예언이 주장이나, “청의(靑衣)”, “사왜비왜(似倭非倭)” 등으로 표현되는 해상세력의 도래에 대한 예언이 본격적으로 유포된 것은 이 시기다. 중국과 조선 사이에 있다는 해랑적(海浪賊)이나 대만의 정씨 왕조 등에 대한 유언비어들은 이들 해상세력들이 언제든 반란을 일으킬 수 있다고 여겨졌다. 특히 영조는 이인좌의 난 당시 변산적(邊山賊)이 가담한 사례를 들어 ‘국가 밖’에 속하는 무력집단에 대한 우려를 나타내기도 하였다.<sup>81)</sup>

뿐만 아니라 조선을 멸망시킬 세력이 바다 건너에서 올 것이라는 상상은 18세기 말에 이르면 천주교와 서양의 존재를 이해하는 도식이 되었다. 이런 세계관을 공유하고 있었던 초기 천주교 신자 김건순(金建淳)은 처음으로 조선에 들어온 중국인 신부인 주문모(周文謨)를 만나자 그를 “협객(俠客)”이라 여기며 함께 섬에 들어가 ‘큰 배’를 만들어 청을 공격할 것을 요청하기도 하였다.<sup>82)</sup> 이후 천주교 신자들이 늘어나고 박해 상황이 이어지는 가운데 ‘서양의 배’는 일종의 ‘카고 컬트(cargo cult)’적인 형태로 상상되기도 하였다. 서양에서 보낸 큰 배에는 서학서에 등장하는 다혈총(多穴銃)과 같은 무기나 부고악(不鼓樂), 거중기(擧重器), 천리비거(千里飛車) 신기한 보물들이 실려 있으며, 그 힘을 이용해서 신앙의 자유를 가져오고 교인들을 관직에 등용하도록 조선 왕조를 협박해 줄 것이라는 믿음이 그것이다.<sup>83)</sup>

같은 시기에 천주교 신자는 아니었지만 진인설을 믿었던 강이천(姜彝天) 또한 천주교와 서양의 배에 대한 소문을 바탕으로 자신의 세계관을 수정할 수 있었다. 1797년 주문모 신부의 입국과 서양의 배(프로비던스 호)가 정박했다는 소문에 자극받은 강이천은 다음과 같이 주장하였다.

81) 『承政院日記』 892책, 영조 15년(1739) 6월 10일, “昔年北京咨文, 有海浪賊之說, 其前有鄭金之言, 而予則不信矣. 頃年邊山賊之說, 末梢有戊申之變. 予則或慮此事, 如邊山之說, 終至於亂國矣.”

82) 『邪學罪人李基讓等推案』 3, 同日(1801년 3월 15일) 推考之罪人周文謨年五十, “矣身則勸之奉教. 而彼則言論中, 多有疑矣身為俠客者. 因勸矣身聚教友數十家, 入海島, 可任意行教中之事. 且曰, ‘我亦招人到海島, 繕軍器, 作大艦, 非敢爲害於本國, 惟欲直到他邦, 以雪先恥耳.’ 矣身大驚, 却教曰, ‘我東來行教, 爲救人靈魂耳. 如君所云云, 不敢與聞也. 且都下君相在焉, 倘有好機可以得行教, 不忍離之, 而遠入海中也.’” (『推鞫』 [25:216-217])

83) 『辛酉 推案及鞫案』, 嘉慶 6년(1801) 4월 20일 金羅監司金達淳狀啓, “大舶當自西洋出來. 其人物風度, 絕勝於我國, 而且多載寶貨, 不用朝鮮之財, 剏建天主堂, 置不鼓樂, 擧重器, 千里飛車於其中. 大會教友, 說法講學, 設科而取人才, 擇術而抄醫官. 此豈非廣揚聖教, 吾輩遂願之一大機會耶? 彼舶有多穴銃, 放之則人無不懼伏. 我國如或不從, 則當有一場判決.” (『推鞫』 [25:529])

동래에 적선(賊船)이 와서 머물렀는데 이품(二品) 이상 밖에는 아는 사람이 없다. (….) 이번에 (왕이) 거동한 것은 “인천과 부평 사이”의 기를 누르기 위함이다. (….) 섬에 한 사람의 성인(聖人)이 있어서 조선의 철물, 말, 미곡(米穀) 남김없이 사들이고 있다.<sup>84)</sup>

이런 믿음이 가능했던 것은 “왜와 비슷하지만 왜가 아닌” 외국의 배가 도래하면 나라가 망할 것이라는 예언이 이미 퍼져 있었기 때문이었다. 진흙(陳滄) 사건(1785년)에서는 천주교가 전파되기 이전에 이런 종류의 예언이 어떤 형태로 유포되어 있었는지를 잘 보여준다. 진흙은 “왜와 비슷하지만 왜가 아닌 배가 동래에서 나온다.”는 예언을 믿고, 외국의 배가 동래에 왔으므로 “세계(世界)는 오래가지 못할 것”이라고 주장하였다.<sup>85)</sup>

신유교옥 당시의 대박청래(大舶請來) 운동과 진인출현설의 관계 여부에 대한 논의는 적지 않게 이루어져 왔다.<sup>86)</sup> 그러나 황사영(黃嗣永)과 같이 천주교 교의를 상당 수준으로 내재화한 인물들에게까지 진인출현설의 도식이 위와 같은 정도로 영향을 주었는지는 명확하지 않다. 그러나 “서양의 배”에 대한 단편적인 정보가 주어졌을 때, 그것이 적어도 몇몇 조선인들에게 “정금의 배”, “진인의 배”를 상상해 왔던 문화적 기억을 활성화하는 계기가 되었던 것은 분명하다.

## 나. 북벌론과 두 사람의 진인

조선의 이씨 왕조를 이을 다음 왕조의 창시자는 “정씨 진인”이라고

84) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九, “東萊賊船方來泊, 而二品以上外, 無知其事者矣. (….) 今番舉動, 爲壓氣於仁富間矣. (….) 島中有一聖人, 朝鮮之鐵物馬匹米穀, 盡爲輸入矣.” (『推鞠』 [25:319-320])

85) 『正祖實錄』 권19, 正祖 9년(1785) 3월 乙亥(26일) “癸卯年七月, 滄來到以爲, ‘聞倭船, 去來於東萊. 世界必不久’云. (….) 汝豈不曰, ‘似倭非倭之船, 自東萊出來’云乎?”

86) 조광, “黃嗣永帛書의 社會思想的 背景”, 349-357;鈴木信昭, “朝鮮後期天主教思想と『鄭鑑錄』”, 80-83; 고을희, “정조대(正祖代) 서양 선교사와 양박(洋舶) 영입 시도”, 《교회사연구》 25 (2005), 307-311; 백승종, “조선후기 천주교와 《鄭鑑錄》”, 32-42.

하는 예언이 가장 일반적이었지만, 진인이 두 명이라고 주장하는 경우도 있었다. 그 이른 형태는 안익신 사건(1646)에서 확인할 수 있다. 이 사건에는 ‘진인’이 직접 언급되지는 않으나, 반란을 지도할 임경업의 휘하에 “최영의 8대손”인 최씨 장수가 전라도에서, 정씨 장수가 경상도에서 군사를 일으킬 것이라는 주장이 제기되었다.<sup>87)</sup> 이처럼 정씨와 최씨가 한 쌍으로 지목되는 경우에 최씨가 “최영의 후예”라고 설명되는 사례는 이영창 사건(1697)에서도 확인할 수 있다. 이 사건에서는 보다 명시적으로 정씨와 최씨 ‘두 사람의 진인’이 출현할 것이라 예견되었으며, 정씨 진인은 정몽주의 후손, 최씨 진인은 최영의 후손이라 믿어졌다. 흥미로운 점은 정씨 진인이 이씨 왕조를 멸망시키고 조선을 차지한 이후에, 최씨 진인은 중국을 장악하고 황제가 될 인물이라고 믿어졌다는 것이다.<sup>88)</sup> 이런 사례에서 “정몽주”와 “최영”의 후예가 등장한다는 점이 주목된다. 여기에는 이들이 고려 말에 ‘북벌’을 지지했으며 이성계의 ‘반역’으로 죽음에 이른 인물들이었다는 인식이 작용했을 것이다.

이것은 현실적으로는 허황된 주장처럼 보이지만, 17세기에는 진인이 나타나 청을 몰아내고 새로운 왕조를 세울 것이라는 기대가 확산되어 있었다. 일례로 김창협(金昌協)은 권척(權弼)의 『안여식전(安汝式傳)』에서 언급된 진인 출현에 대한 이야기가 오삼계(吳三桂)에 대한 예언이 아닌지 의심하였다.<sup>89)</sup> 대만의

87) 『逆賊益信等推案』 3, 同日(1646년 4월 6일) 四月初五日辰時成貼 公清監司林壇狀啓, “林將帥, 方自京來, 迎於素沙間. 而全南道將帥, 則崔瑩八代孫, 崔姓人, 慶尙道將帥, 則鄭姓人, 俱不言其名. 當入智異山中擇日, 似於二十七八日間起兵.” (『推鞫』 [6:257-258])

88) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人兪選基年三十七, “鄭圃隱十三世孫及崔瑩後裔, 望氣尋得, 立鄭哥於我國, 立崔哥於中原.”; (1697년 1월 10일) 上變書, “又得所謂真人鄭姓崔姓兩人, 先平我國, 立鄭姓爲主, 後攻中原, 立崔姓爲帝.” (『推鞫』 [11:726])

89) 『農巖集』 권21, 「送季舅之安東卜地太白山序」, “抑余尙復有疑焉. 蓋弼述汝式之言曰, ‘後三十餘年, 當有真人起陝西, 遂定天下.’ 近聞皇朝舊將吳三桂, 起兵舉義, 虜中大震, 天下其遂定矣乎? 然自弼爲此傳, 距今甲寅, 僅二十四年矣. 則其年數既稍不及. 而又聞三桂首立高皇帝苗裔, 以建大號, 是又非草昧特起者比. 而考汝式所言, 既不及此, 只泛稱真人. 此二者, 既皆不合. 而又三桂所起者滇黔, 滇黔與陝西, 相去數千里. 是亦與汝式所云者不合. 豈汝式初非能前知者, 而其言不必盡驗歟? 不然, 豈三桂終不能成事, 而後數年, 別有真人起於陝西, 如汝式之言也. 是又不可知者. 然余聞三桂近已據有川蜀, 川蜀實與陝西相接. 豈三桂之兵, 或出自漢中, 以窺秦隴, 如諸葛亮故事, 而既得秦隴, 當遂鼓行東出, 以席卷中原, 如是則亦可謂起陝西否乎? 而天下事, 又非一二年可定. 要其剗削蕩平, 計須六七年, 或十年而後. 可也. 汝式所云三十年者, 豈謂是歟?”

정씨 왕조에 대한 소문이 진인출현설과 결합해 해도진인(海島真人)에 대한 예언을 만들어냈던 것처럼, 삼번의 난에 대한 정보가 중국을 정벌할 진인에 대한 기대와 결합되어 있었음을 알 수 있다. 비슷한 시기에 연행사로서 청에 방문한 이원정(李元禎) 또한 청에서 일어나는 여러 반청복명(反淸復明) 운동에 대한 정보를 듣고 “조만간 천자(天子)를 대신할” 진인이 몽골에 머물고 있을 것이라는 기대를 표현하였다.<sup>90)</sup>

그리고 만약 중국에 진인이 나타난다면 청에 항복한 조선 역시 화를 피할 수 없으리라는 불안 또한 제기되었다.<sup>91)</sup> 또한 만약 진인에게 패배한 청이 만주족의 근거지인 영고탑(寧古塔)으로 돌아가려 한다면, 어떻게 대처해야 할 것인지가 진지하게 논의되기도 하였다.<sup>92)</sup> 이와 거의 동일한 우려는 변란 참여자들의 진술에서도 나타난다. 이진채 사건(1812)의 참여자인 이원박(李元樸)과 박종일(朴鍾一)의 다음과 같은 대화는 청이 멸망해 영고탑으로 돌아갈 것이라는 풍문이 계층에 관계없이 널리 퍼져 있었음을 보여준다.

또 그날 밤 이야기를 나누던 중에 제(이원박)가 박종일(朴鍾一)에게 말했습니다.  
 “오랑캐에게는 백 년의 운이 없다고 하는데, 이제 와서 보면 오랑캐의 운이 어찌 오래되지 않았는가?”  
 박종일이 말했습니다.  
 “중원이 혼란스럽다고 들었다. 만약 패해서 영고탑(寧古塔)으로 도망간다면 우리나라에 길을 빌릴 것이다. 어찌 두려워하지 않을 수 있겠는가?”<sup>93)</sup>

90) 『歸巖集』 권12, 「燕行後錄」, 庚戌(1670) 10월 12일, “豈真人未出, 氣數有待而然耶? 方今淸人之隱憂, 最在蒙古. 雖以計羈靡, 而早晚, 代有天子者, 未必不在是矣.”

91) 『老峯集』 권6, 「上同春宋先生」, “朱氏中興, 雖不可信, 而天下又豈無真人應天命者乎? 我國之負罪於天下久矣. 若其有真人出而奉天行討, 則伐罪弔民以謝天下, 乃其第一義. 豈肯赦大罪, 縱一敵, 以爲他日虜賊之前導也哉?”

92) 朴思浩, 『心田稿』 권2, 「留館雜錄」, “若有真人起於中州, 則如太陽中天, 羣陰自消, 蒙古諸部, 逐之遼薊之外. 西藩諸戎, 驅之隴陝之外, 中國之典章文物禮樂刑政, 固自在矣. (….) 而淸人以寧古塔爲巢穴, 壯肩鏑蓄珍寶, 作不拔之基, 塔與吾接界也. 異日捲甲, 遁塔之時, 假道於我, 豈無蹂躪之患乎?”

93) 『罪人振采等推案』, 嘉慶 17년(1812) 3월 4일 推考次罪人李元樸年五十更招, “又於其夜, 語次間, 矣身謂鍾一曰, ‘胡無百年之運, 而以今觀之, 胡運豈不久乎?’ 鍾一曰, ‘聞中原擾亂云. 若見敗而走寧古塔, 則當借路於我國. 豈不可恐乎?’ (『推鞫』 [27:32])

이처럼 청이 멸망할 때 중국에 등장할 진인에 대한 조선인들의 감정은 양가적이었다. 한편으로 진인은 만주족을 몰아내고 한족 왕조를 세워 중국의 문물을 회복할 인물로 기대되었다. 그러나 그가 청에 협력하고 있는 조선에 호의적이지 않을 수도 있으며, 진인이 청을 몰아낼 때 조선이 전란에 휘말릴 수도 있다는 불안 또한 제기되었던 것이다. 이런 정서 속에서 북벌론이 여전히 힘을 가지고 있었던 17세기에는 중국에 진인이 나타나면 조선도 이에 호응해야 한다는 주장까지 나타났다.

하늘의 도와 사람의 마음이 끝내 끊어지지 않아 진인의 예언과 혜성의 징조가 마침 서로 들어맞았다. 우리가 죽기 전에 어찌면 눈을 비비고 다시 하늘의 해를 볼 수 있지 않을까. 우리 동국은 은혜를 받고 보답하지 못하였으니 도리 상 반드시 끝까지 그 책임을 맡아야지 핑계를 댈 수 없다. “고월(古月:胡)이 어양(魚羊:鮮)에게 망한다”는 말이 오늘 이루어질지 어떻게 알겠는가? 단지 조용히 기도할 뿐이다.<sup>94)</sup>

이상과 같은 사례는 진인 출현설이 민간 레벨만이 아니라, 유교적 엘리트들에게도 설득력을 가지고 있었다는 사실을 보여준다. 물론 여기에서의 진인은 조선의 이씨 왕조를 멸망시킬 이가 아니라, 청나라를 몰아내고 새로운 한족 왕조를 세울 인물이었다. 그리고 진인이 출현한다면 그의 징벌을 피하기 위해 서라도 조선은 그에게 협력할 필요가 있었다. 뿐만 아니라, “고월(古月)” 즉, 청이 “어양(魚羊)”인 조선에게 멸망할 것이라는 예언에 따른다면 진인이 조선에서 출현하는 것도 불가능한 일이 아니었다. 최영의 후예가 진인이 되어 중국을 차지할 것이라는 ‘두 진인설’에는 이와 같은 문화적 배경이 있었던 것이다.

북벌론이 정치 담론에서 힘을 잃고, 정씨 진인의 출현에 대한 비교적 표준화된 서사가 정착된 18세기 이후의 변란에서는 이런 형태의 ‘두 진인설’이 한 동안 나타나지 않는다. 조선후기 변란 자료에서 이런 유형의 주장을 한 마지막 사례는 이필제 사건(1871)에서 보인다. 동학 교단 측 자료에 의하면 영해에서 봉기하기 직전 최시형을 만난 이필제는 다음과 같이 주장하였다.

94) 『明齋遺稿』 권12, 「與朴徵之」 甲寅(1674) 3월 15일, “天道人心, 未宜終絕, 眞人之讖, 彗星之兆, 適與之符會. 吾輩未死, 庶幾拭目, 而更觀天日耶. 至於吾東, 則受恩而未報, 理必終任其責, 自有不可辭者. 安知所謂‘古月亡於魚羊’者, 不徵於今日也? 只自默禱而已.”

나 또한 천명을 받은 사람이다. 내가 또 거기에 대해 말해 보겠다. 옛날 단군의 영이 유방(劉邦)으로 화생(化生)하였고, 유방의 영이 주원장(朱元璋)으로 화생하였다. 지금 세대에 이르러 단군의 영이 다시 세상에 나왔으니, 하루에도 아홉 번 변하는 자인 나다. 하나는 선생의 치욕을 갚으려는 것이고, 또 하나는 창생(蒼生)의 재앙을 구제하려는 것이다. 오로지 내가 뜻을 두고 있는 것은 중국에 나라를 세우는 일이다.<sup>95)</sup>

자신이 중국에서 나라를 세우리라는 이필제의 주장은 조령에서의 마지막 봉기를 준비할 때에도 제기되었다. 이때 이필제는 “섬에 있는” 정씨가 조선을 차지할 것이며, 자신이 남경(南京)을 공격할 것이라고 주장하였다.<sup>96)</sup> 그는 한편으로 전통적인 해도진인설을 암시하면서, 정씨 진인이 조선의 왕이 되고 제2의 진인이 중국을 공격한다는 점에서 이영창 사건과 동일한 시나리오를 제시하고 있다. 이필제가 이런 자신감을 가졌던 데에는 두 차례와 아편전쟁과 태평천국운동 이후, 청을 중심으로 한 동아시아 세계체제의 영속성에 대한 믿음이 무너진 탓이 컸다. 17세기의 ‘두 진인설’이 명에 대한 의리나 청에 대한 복수를 명분으로 한 반면, 19세기의 그것은 서양 세력의 침입과 청의 위기에 대한 인식의 결과 나타난 탈중심적 세계관이 강력한 동기로서 작용한 것이다.

## 다. 셋으로 나뉘는 나라

조선후기에는 조선이 멸망하면 나라가 여러 개로 나뉠 것이라는 예언이 종종 제기되었다. 이것은 진인출현설의 독특한 변형으로 볼 수 있는데, 마치 고려 태조가 신라 말의 분열된 세력들을 통일했듯이, 앞으로 나타날 진인도 한반도를 나눠 가지는 여러 국가 중의 하나로부터 일어날 것이라는 예언이다. 특히 설득력을 가지고 유포된 것은 ‘삼국분열설’이었다. 한반도 지역이 전

95) 『崔先生文集道源記書』, “吾亦受天命之人也. 吾且言之. 昔檀君之靈, 化生於劉邦, 劉邦之靈, 化生於朱元璋. 當今之世, 檀君之靈, 復出於世, 一日九變者, 卽吾也. 一以雪先生之恥, 一以濟蒼生之殃. 第有吾志者, 中國之創業也.”

96) 『錦營啓錄』 6책, 「延豐縣捉囚罪人等招辭」 辛未(1871년) 8월 16일 鄭起源 供招, “西湖卽鄭哥, 而方營朝鮮, 尙在島中. 東山主人卽權哥, 而圖謀南京, 今在佳山鄭進士鳳來家.”



통적으로 삼한(三韓)이라 불렸다는 점, 그리고 풍수적으로도 셋으로 갈라질 지세라는 믿음이 있었다는 점 등을 그 배경으로 들 수 있다. 일례로 임진전쟁 직전에 나왔다는 광양철총(光陽鐵塚)의 도참에는 “임진년에는 나라가 셋으로 나뉘고, 계사년에는 다시 안정될 것이며, 오미년에는 태평할 것”이라고 되어 있었다.<sup>97)</sup> 이 예언은 일찍부터 임진전쟁을 의미하는 것으로 받아들여졌기 때문에 “나라가 셋으로 나뉜다”는 말은 실제 세 개의 독립된 정권이 들어선다는 방식으로는 해석되지 않았다. 그러나 국가가 멸망할 때 나라가 여러 개로 분열될 것이라는 예언은 이후에도 지속적으로 등장하였다. 일례로 양우철 사건(1687) 기록에 실려 있는 『비기대총(秘記大摠)』에도 다음과 같은 구절이 있었다.

이때에 나라가 넷으로 나뉘는데 하나는 계림(鷄林)에 도읍하고, 하나는 완산(完山)에 도읍하며, 하나는 송악(松岳)에 도읍하고, 하나는 평양(平壤)에 도읍한다. 계림의 성(姓)은 박(朴)씨이고, 완산의 성은 탁(卓)씨이고, 송악의 성은 위(魏)씨이며, 평양의 성은 기(奇)씨이다.<sup>98)</sup>

그러나 이 예언 또한 조선왕조가 멸망할 때 일어날 일이 아니라, 이씨 왕조 이후의 정씨 왕조, 그리고 그 이후의 조씨 왕조가 멸망한 이후인 먼 미래에 대한 서사이다. 현재의 왕조가 여러 나라로 나뉘었다가 다시 통일될 것이라는 주장은 이운(李櫟) 사건(1712)에 이르러서 처음으로 등장한다. “(장자방이) 스스로 제나라 땅을 택했듯이 삼한(三韓)을 나누고 백택경(白擇京)을 백제(白帝)로 삼는다. (…) 다시 나뉘어 있는 삼한을 하나로 하여 천자(天子)가 된다.”는 진술이 그것이다.<sup>99)</sup> 흥복영 사건(1785)에서는 좀 더 구체적인 형태로 나라가 셋으로 갈라질 것이라는 주장이 언급되었다. 당시 이 이야기는 『정감비기(鄭鑑秘記)』에 담긴 예언으로 알려져 있었다.<sup>100)</sup>

97) 『松窩雜說』, “壬辰國三分, 癸巳還定, 午未太平.”

98) 『梁禹鞞推案』, (1687년 5월 2일) 梁禹鞞私記小冊中秘記大摠, “是時國分爲四, 一都鷄林, 一都完山, 一都松岳, 一都平壤. 鷄林姓朴, 完山姓卓, 松岳姓魏, 平壤姓奇.” (『推鞞』 [10:26])

99) 『罪人李櫟推案』, 同日(1712년 8월 2일) 罪人李櫟年五十五, “自擇齊樣以分裂三韓, 擇京爲白帝. (…) 更分三韓一, 爲天子.” (『推鞞』 [13:188-189])

100) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 乙丑(16일), “劉金鄭三人, 將三分而起, 朔和暮戰之說, 聞於山人, 而此乃《鄭鑑秘記》中說矣.”

조선의 산천(山川)에는 천문(天文)과 지리(地理)가 모두 셋으로 갈라질 징조가 있습니다. 임자년(1792)에 도적들이 일어나는 일이 있고, 그 후에는 나라가 셋으로 나뉘었다가 다시 하나로 합쳐집니다. 세 개로 나뉘는 나라의 성씨는 정(鄭)씨, 유(劉)씨, 김(金)씨로 결국에는 정씨가 하나로 통일을 한다고 합니다. 정씨는 남해(南海)의 섬에 있고, 유씨는 통천(通川)에 있으며, 김씨는 영암(靈巖)에 있다고 합니다. 임자년에는 정씨가 먼저 바다의 섬에서 군사를 일으키고 유씨와 김씨도 이를 따라 봉기한다고도 하였습니다.<sup>101)</sup>

이진채 사건(1812)에서도 “『정감록(鄭鑑錄)』에 우리나라는 여러 해의 전쟁이 있는 후 나라가 셋으로 갈라질 것이라고 하였다”라는 증언이 나왔다.<sup>102)</sup> 이처럼 변란에서 이씨 왕조의 말기에 나라가 셋으로 나뉠 것이라는 주장은 『정감록』의 내용이였다. 김탁은 현행본 예언서 가운데 「삼한산림비기」, 「오백론사」, 「남격암산수십승보길지지」, 「서계이선생가장결」 등에 이 삼국분열설이 포함되어 있음을 지적하였다.<sup>103)</sup> 그러나 이들은 모두 규장각본 『비결집록』에 포함된 예언서들로, 전근대에는 『정감록』과는 별개의 텍스트로 인식되고 있었다. 정씨와 이씨의 대화편이라는 ‘좁은 의미’의 정감록 개념을 채택할 경우, 김탁이 참조한 『비결집록』 수록 「정감록(감결)」에는 삼국분열설이 포함되어 있지 않다. 그러나 그 밖의 일부 판본에서는 나라가 셋으로 나뉠 것이라는 예언이 다양한 표현으로 등장한다.

101) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일), “朝鮮山川, 天文地理, 皆有三分之兆. 壬子年有事賊起, 其後當三分復合爲一. 而三分之姓, 則鄭哥劉哥金哥, 畢竟鄭哥當合而爲一. 而在於南海島中, 劉哥在於通川, 金哥在於靈巖云矣. 壬子, 鄭哥先爲起兵於海島, 劉·金則繼此而起云.”

102) 『罪人振采等推案』 坤, 嘉慶 17년(1812) 3월 2일, 推考次罪人李元樸年五十, “《鄭鑑錄》云, 我國將有多年兵火, 國爲三分.” (『推鞫』 [27:14])

103) 김탁, 『조선의 예언사상』 上, 446 참조. 해당 구절들은 다음과 같다. 『秘訣輯錄』, 「三韓山林秘記」, “其亡也, 有三國之分.”, “三國鼎峙, 定在卯辰之年.”; 「五百論史」, “南起青頭, 西出白眉, 三王各立, 萬民失巢.”; 「南格庵十勝保吉之地」, “角生馬頭, 三王各立.”; 「西溪李先生家藏訣」, “千里江山, 三分, 何爲?” 이 가운데 「삼한산림비기」의 “其亡也, 有三國之分.”는 동일한 계열의 다른 판본에는 포함되어 있지 않으며, 「감인록(鑑寅錄)」, 「무학순자론(無學順字論)」, 「태조여함부림정도전문무무학(太祖與咸傳霖鄭道傳問運于無學)」 등 이성계와 무학의 대화편에 있던 내용이 삽입된 것이다.

「李沁鄭鑑山水秘錄」	<p>금(金), 화(火), 수(水)의 성(姓)을 가진 세 명의 장수가 남쪽에서 일어나 조선을 소란하게 하다가 모두 이름 없이 죽을 것이다. 다시 세 나라가 물고기와 용처럼 나란히 다투고, 개와 양처럼 나누어 다스리다가, 6년이 지난 후에 태백산 아래에 가장 강한 적이 세 나라를 통일할 것이다.<sup>104)</sup></p>
『徵秘錄』	<p>소백(小白)은 편안히 지낼 땅이라고 할 만하다. 그러나 마지막에는 임금의 수레가 여기에 이르고 남북을 셋으로 나누는 것이 여기서부터 시작될 것이다.<sup>105)</sup></p> <p>임년(壬年)과 계년(癸年)의 가을에는 한강 물이 누런색으로 변하고 백악산이 스스로 일어날 것이다. 말의 해[午年]과 양의 해[未年] 사이에 나라가 세 개로 나뉠 것이다.<sup>106)</sup></p>
『鑑寅錄』, 「秘知論」,	<p>호서(湖西)의 백성으로 흰 눈썹을 가진 이가 난을 일으키니 삼국이 나누어 서는 일은 묘년(卯年)과 진년(辰年)에 있을 것이다. 금마목후(金馬木猴: 庚午甲申)의 재상, 수우화룡(水牛火龍: 癸丑丙辰)의 장수, 토사금구(土蛇金狗: 己巳庚戌)의 신하가 함께 나라 일을 다스릴 것이다. 태평한 세월은 60년뿐이고 정씨가 다시 태어나 또 난을 일으킬 것이다.<sup>107)</sup></p>

그림 11 현행본 『정감록』의 삼국분열설

이상의 삼국분열에 대한 예언은 모두 유산론 계열의 「정감록」에서만 나타나

104) 「李沁鄭鑑山水秘錄」, “金火水姓三將, 自南而起, 擾亂朝鮮. 皆無名而死. 改三國, 魚龍並爭. 犬羊分治. 六年後, 太白山下, 最爲強敵, 統合三方.”

105) 『徵秘錄』, “小白可謂安居之地. 然末乃大駕臨之, 南北三分, 自此始矣.” 유사한 구절은 다음에서도 확인할 수 있다. 『諸家秘說』, 「李鄭遊山論」(2번째), “小白可謂安居之地. 王駕來臨, 三分南北, 自此始矣.”

106) 『徵秘錄』, “壬癸之秋, 漢水色黃, 白嶽自起. 馬羊之間, 分國三邦.” 이 구절을 포함한 단락은 문체가 달라지고 다른 판본에 보이지 않으므로 다른 계통의 예언서에서 삽입되었을 가능성이 있다.

107) 『鑑寅錄』, 「秘知論」, “湖西之民, 白眉作亂, 三國鼎峙, 在卯辰之年. 金馬木猴之相, 水牛火龍之將, 土蛇金狗之卿, 共治國事. 昇平六十只, 恐鄭姓再生復亂.”

며, 삽입되어 있는 위치나 내용이 판본마다 크게 다르다.<sup>108)</sup> 그리고 이 가운데 어떤 것도 변란 자료에서 거론되는 『정감록』의 내용과 완전히 일치하지 않는다. 일례로 홍복영 사건에서 나라를 세울 세 성씨는 정씨, 유씨, 김씨였지만, 현전하는 판본 가운데에는 이런 내용을 포함하고 있는 것이 없다. 또한 삼국분열설 자체를 언급하고 있지 않은 판본도 적지 않다. 이와 같은 사실은 이 예언이 「정감록」 텍스트 내에서 상대적으로 유동적인 부분에 속해 있었다는 것을 보여준다.

유산론계 「정감록」은 판본 간의 차이가 크지만, 전체적인 형식과 일부 표현들은 대부분의 판본에서 공통된다. 특히 한반도의 지세를 설명하는 도입부와 십승지 등 피란처(避亂處)에 대한 언급과 같은 내용은 세부적인 어구나 편집 순서는 조금씩 다르지만, 판본 간의 차이가 비교적 적다. 그러나 정씨 진인이 출현한 이후에 어떤 일이 일어날지를 서술하는 부분은 표현, 형식, 내용에 있어 교감(校勘) 수준의 비교로는 처리할 수 없을 정도로 그 차이가 크다. 전자를 유산론계 「정감록」의 고정적인 부분, 후자를 유동적인 부분이라 부를 수 있을 것이다. 이 가운데 고정적인 부분은 전란이 일어날 때를 대비해 도피해야 할 장소에 대한 정보를 알려준다. 이것은 기복적 동기에 부합하는 내용으로, 필사자가 내용을 수정할 이유가 그다지 없다. 그러나 어떤 과정을 통해 조선이 멸망하고 새로운 왕조가 들어서게 될 것인가에 대한 전망은 이런 ‘실용적’인 내용과는 거리가 멀다. 따라서 필사자는 당시의 정세나 개별적인 목적에 따라 보다 적극적으로 수정이나 가필을 할 수 있었다.

변란 상황은 이런 적극적인 수정 행위가 일어나기 쉬운 환경이었다. 그리고 삼국분열설은 「정감록」 이외의 예언서들에서도 다수 발견되는 예언 파편이었으며, 아마도 구전을 통한 전승 또한 이루어지고 있었을 것이다. 뿐만 아니라 국가가 여러 개로 분열할 것이라는 전망은 변란 참여자들의 혁세적인 목적에 적합한 예언이기도 했다. 이것은 왕조 전복의 ‘중간 과정’을 묘사함으로써 변란 계획에 현실성을 부여해 주었고, 모반의 실행을 위한 모델을 제공해 주었다. 삼국분열설을 전면에 부각시켰던 홍복영 사건의 경우, 실제 반란 계획이 이 예언에 상응하도록 이루어진 정황이 있다. 이에 의하면 강원도 통천은 ‘유

108) 구산론 계열인 「정감문답」에도 삼국분열에 대한 이야기가 포함되어 있으나, 이것은 조선의 멸망이 아니라 고려의 건국을 예언하는 맥락에서 나온 것이다. 『鑑寅錄』, 「鄭堪問答」, “平壤將亡, 人各爭主, 三國鼎峙紛紜, 一時聖君出於松岳, 合三爲一.”

씨'가 일어날 지역이었는데, 실제로 통천 지역을 맡은 인물의 이름이 바로 유경일(劉景一)이었다.<sup>109)</sup> 또한 '김씨'는 그로부터 2년 후에 영암에서 군사를 일으키는 것으로 예언되어 있었는데, 이름이 밝혀지지 않은 그는 조직 내에서 "하늘이 낸 사람(天之所生之人)"이라고 불리고 있었다.<sup>110)</sup> 마지막 한 명인 '정씨'는 일반적인 진인출현설의 모델에 따라 아직 13세의 어린 나이이고, 바다의 섬에 머물고 있으며, 사건 시점으로부터 3년 후인 무신년(1788)에 상륙하여 최후의 승자가 될 것이라 믿어졌다.<sup>111)</sup>

이처럼 흥복영 사건의 주모자들은 나라가 셋으로 나뉠 것이라는 예언을 세성씨가 순차적으로 등장해 군사를 일으킬 것이라는 내용으로 구체화하고, 이를 자신들이 가지고 있는 『정감록』에 포함시켰다. 그리고 이 예언의 시나리오에 따라 실제 반란을 준비하였다. 이런 행위는 참여자들에게 예언에 대한 신뢰를 고무시키고, 모반의 성공 가능성에 대한 확신을 부여하는 역할을 했을 것이다. 삼국분열의 예언은 변란 상황에서 실천을 구성하기 위한 훌륭한 재료가 되었던 셈이다.

## 라. 돌아오는 반역자들

대규모의 반란이 있는 후 등장하는 다소 독특한 형태의 담론도 있었다. 그것은 과거 반란의 잔여세력이 아직 죽지 않고 어딘가에 숨어서 재기를 노리고 있다는 믿음이었다. 정여립 사건(1589)이 조선 사회에 가져온 충격은 이후에도 지속적인 영향을 미쳤다. 특히 사건 참여자들의 진술에서는 실존 여부가 분명하지 않은 지도자들인 정팔룡(鄭八龍), 길삼봉(吉三峯), 백일승(白日昇) 등의 이름이 거론되었다. 정팔룡은 '왕이 되어 계룡산에 도읍을 정할 인물'이었으며, 조정에서는 이것이 정여립 자신의 칭호일 것이라고 파악하였다.<sup>112)</sup> 길삼봉은 수십 년 전에 활동했던 노비 출신 도적의 이름이었는데, 변

109) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 丁巳(8일), “軍兵, 得四萬餘名, 舉事云, 而都元帥, 則通川劉哥云矣. (….) 劉景一, 居通川, 大都督云.”

110) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일). “所謂天之所生之人, 其姓金也, 名則未詳.”

111) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일). “戊申生神兵渡海'云. (….) 其中有鄭姓神人, 年今十三歲.”

란 참여자들은 그가 자신들에게 협력하고 있다고 선전하였다.<sup>113)</sup> 백일승은 그들 가운데 용맹한 자에게 붙여진 칭호였던 것으로 파악되었다.<sup>114)</sup>

이들은 모두 실존인물이었는지 여부가 분명하지 않지만, 어쨌든 체포된 인물들 가운데에는 이런 이름을 가진 사람이 없었다. 그래서 후대의 변란에서는 이들이 살아남아서 자신들에게 가담했다는 주장이 빈번하게 등장하였다. 임진전쟁 와중에는 정여립의 심복이었던 변사(邊湫)가 살아서 정팔룡 등과 함께 일본 세력을 끌어왔다는 주장이 등장하기도 했다.<sup>115)</sup> 1601년에 제주도에서 변란을 모의했던 길운절 또한 자신을 길삼봉이라고 선전하였다.<sup>116)</sup> 흥미로운 사실은 정팔룡이라는 이름이 정여립 사건으로부터 140년이 지난 이인좌의 난(1728)에서까지 거론되었다는 것이다. 그는 반란에 가담한 무장세력의 우두머리인 '정도령'과 동일인물로 여겨졌다. 반란군의 청룡대장(靑龍大將)에 임명된 그는 영남 사람으로 "시운에 응한 호걸"이라 불리었다.<sup>117)</sup> 그러나 이 인물 역시 실존 여부는 불분명했으며, 조정의 공식적인 입장에 따르면 정팔룡은 곧 정여립을 가리키는 것이었다. 그러나 정여립이 죽은 지 얼마 지나지 않아서부터 정팔룡이 살아 있다는 주장이 나타났으며, 이인좌의 난에 그 이름이 언급될 뿐만 아니라, 그 후로도 정팔룡 또는 정도령을 자칭하는 인물이 등장했다.<sup>118)</sup> 이것은 민간 차원에서 정여립 사건의 역사성이 탈각되어 신화화된 기

112) 『宣祖修正實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일), “又言, ‘鄭八龍, 神勇人, 當爲王, 都鷄龍, 不久舉兵.’ 八龍卽汝立幻號, 而不知情者, 疑爲別樣人.”

113) 『宣祖修正實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일), “先數十年, 天安私奴名吉三峯者, 勇猛絕倫, 日步行三四百里, 因爲獷賊. 官軍每襲捕, 輒跳脫, 名聞國內. 汝立使涵斗等, 揚言於海西曰, ‘吉三峰、三山兄弟, 領神兵, 或入智異山, 或入鷄龍山.’”

114) 『光海君日記』 권18, 광해 4년(1612) 3월 庚子(6일), “白日昇云者, 似是自中驍健者, 相稱道之辭, 或似自中相標榜之稱.”

115) 『宣祖實錄』 권50, 선조 27년(1594) 4월 辛亥(3일), “邊湫不死, 入倭鎮爲左衛將. 來到臨津戰所, 遐福往見, 則邊湫言, ‘我國之人, 誘引倭奴反國. 金玉謙, 本道都巡察使, 當爲差授’云云, 得井箇箇聞知. 今年正月, 邊遐福往還慶尙道, 邊湫左衛將, 鄭八龍首謀事, 閭閻中公然說道’云云.”

116) 『辛丑 推案及鞫案』, “云節曰, ‘從前言吉三峯云云者, 實指我已.’ 矣身曰, ‘若然, 則其時推捕吉三峯誅戮云者, 虛事乎?’ 云節曰, ‘我以此其時, 凶繫尙州七日. 而三峯則年四十, 吾則時年二十一, 以其容貌年歲不類, 且以父爲朝官, 僅能得免.’” (『推鞫』 [1:14-15])

117) 『戊申逆獄推案』 6, 同日(1728년 5월 23일) 罪人元萬周年四十三, “八龍, 乃嶺南之應時豪傑也.” [15:764]

118) 일례로 1729년에는 배수일(裴守一)이라는 광주(光州) 출신의 살인자가 체포되었

역으로 남은 결과이거나, 혹은 반대로 정팔룡이라는 인물에 대한 전승이 정여립 사건 이전부터 존재하다가 변란 상황에서 문헌 기록에 포착된 것일 수도 있다.

한편 18세기에는 이인좌의 난 이후에는 반란의 생존자인 황진기(黃鎭紀)가 각별한 주목을 받았다. 황진기는 선전관을 지냈고, 뛰어난 무예를 가진 것으로 알려졌지만 반란 와중에 행방불명이 된 인물이었다. 반란 이후에는 황진기가 청으로 망명했다거나, 승려가 되어서 유랑하고 있다는 소문이 돌기도 했지만, 끝내 그 행방이 밝혀지지는 않았다.<sup>119)</sup> 이 시기에는 해도기병설이 광범위하게 유포되어 있었기 때문에 황진기 또한 섬에 숨어서 반란의 잔존세력과 함께 변란을 준비하고 있다고 믿어지기도 했다. 이지서 사건(1748)에서 집중적으로 제기된 “황진기가 죽지 않았다”는 주장은 그에 대한 변란 참여자들의 기대를 잘 보여준다.<sup>120)</sup> 유사한 사례는 홍경래의 난(1811) 이후에 일어난 변란 자료에서도 찾아볼 수 있다. 19세기에는 홍경래(洪景來), 이희저(李希著), 우군칙(禹君則) 등 반란의 잔존세력들이 죽지 않고 제주도등지에 은거하며 재기를 노리고 있다는 주장이 제기되었다.<sup>121)</sup>

한편, 이인좌의 난이나 홍경래의 난의 반역자들보다 앞으로 나올 진인이 훨씬 뛰어날 것이라는 주장도 나타난다. 이 경우 실패한 반란은 앞으로 일어날 진짜 말세의 전란을 예고하는 전조로 설명되었다. 이때 전형적으로 이용되는 모델이 바로 진대의 반란세력인 “진승과 오광”이었다. 이인좌의 난 이후에 일어난 이지서 사건(1748)에서는 “도선(道詵)의 비기(秘記)에 ‘삼백육 년’이라는 말이 있는데 지금 이미 육 년이 지났다. 무신년의 사람들은 진승(陳勝)이나 오광(吳廣)의 무리에 지나지 않는다. 이제 진인이 나올 것이다”라는 주장이 나왔다.<sup>122)</sup> 또한 홍경래의 난 이후의 박형서 사건(1826)에서도 “평안도의 역적[西

---

는데, 그는 정팔룡, 정도령을 칭하고 있었다. 『承政院日記』 682책, 영조 5년(1729년) 4월 9일.

119) 황진기에 대해서는 다음을 참조. 고성훈, 『영조의 정통성을 묻다: 무신란과 모반 사건』 (한국학중앙연구원출판부, 2013), 105-114.

120) 『罪人之曙推案』, 同日(1748년 5월 23일) 罪人命戾更推, “蔚陵島越邊, 有鎭紀等戊申餘黨居生矣. (….) 鎭紀不死. 作黨必當一番出來.” (『推鞠』 [21:53]); 同日(1748년 5월 23일) 罪人之曙更推, “黃賊尚在, 戊申賊, 又多分散. 此等之類, 屯聚嶺南大島中, 厥輩當一番騷動而來.” (『推鞠』 [21:54])

121) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞫案』, (1826년 4월 24일) 推考次罪人金致奎年二十九更推 “昌坤言內, ‘有黃再清者, 在濟州, 有勇力.’ 云. 又言, ‘景來希著君則輩, 皆不死.’ 云. 此言則亦嘗聞之於矣身故鄉.” (『推鞠』 [27:653])

賊]은 진승과 오광의 무리에 지나지 않는다. 진짜 난리는 섬 안으로부터 나올 것이다”라는 소문이 유포되었다.<sup>123)</sup>

진인출현설은 예언의 성취시기를 지연시킴으로써 현실의 반란이 실패하더라도 지속될 수 있는 서사였다. 패배한 이들은 사실은 죽지 않았거나, 예언된 진짜 진인이 아니었다고 믿어졌다. 이런 관점에서 보았을 때, 실패한 변란의 참여자들은 “진승과 오광”의 무리일 뿐이며 다음에 이어질 봉기는 실패하지 않을 것이다. 이지서 사건(1748)은 한편으로는 황진기로 대표되는 이인좌의 난 잔존세력(“무신여당(戊申餘黨)”)에 대한 기대를 표명하면서도, 동시에 진인의 출현에 대한 예언에 의지했던 독특한 사례다. 이에 대해 고성훈은 다음과 같이 평한 바 있다.

이지서는 지금까지 난리를 일으킬 주체로 말한 무신여당을 진승과 오광의 무리에 비유하고, 대안으로 새롭게 봉계의 정진인을 내세웠다. 이때 진인은 새 왕조를 건설함은 물론이요, 이상 사회를 실현할 수 있는 구원자와 같은 인물인 것이다. 이 문제는 지금까지 무신여당을 거사의 주체로 설정했던 점에서 보면 논리적으로 모순이다. 그러나 무신여당은 현실 속의 인물들이고 진인은 메시아적 능력을 지닌 가공의 인물이라는 점을 감안해야 한다. 이지서 등이 '무신여당'이라는 현실에서 돌파구를 찾을 수 없게 되자 『정감록』 속의 진인에게 의탁하려는 심리를 내보인 것으로 추측할 수 있다.<sup>124)</sup>

그러나 가상의 인물인 진인에 대한 대망이 현실의 인물인 “무신여당”이 돌아올 것이라는 기대를 단순히 대체하기만 한 것은 아니었다. 황진기와 같은 과거의 실존인물들이 어딘가에 숨어서 재기를 노리고 있을 것이라는 믿음은 진인이 군사를 일으켜 조선에 상륙할 것이라는 믿음과 마찬가지로 상상의 영역이었다. 기어츠가 표현한 대로 “실재적인 것은 가상적인 것과 마찬가지로 상상되는 것이다.”<sup>125)</sup> 그리고 이 두 가지 상상은 쉽게 융합되고, 서로를 강화할 수 있었다. 진인출현설에 의하면 진인은 ‘미래의 반역자’이고, 정의상 결코

122) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 25일) 罪人之曙更推, “道說有秘記, 三百六年之說. 而今過幾六年矣. 戊申之人, 即不過陳勝吳廣之徒耳. 即今真人當出.” (『推鞫』 [21:72])

123) 『罪人亨瑞尙采申季亮鞫案』, 道光 6년(1826) 10월 22일, 推考次罪人鄭尙采年四十, “西賊不過如勝廣. 眞箇亂離, 則自島中出.” (『推鞫』 [27:804])

124) 고성훈, 『영조의 정통성을 묻다: 무신란과 모반 사건』, 128-129.

125) Clifford Geertz, 『극장국가 느가라』, 249.



패배할 수 없는 운명을 타고났다. 이런 믿음은 송광유 사건(1628) 당시의 참여자인 원두추(元斗樞)가 했다는 다음의 말에서 잘 드러난다. “왕자(王者)는 죽지 않는다. 고금의 진인(眞人) 가운데 일을 이루지 못하고 죽은 자가 있는가?”<sup>126)</sup>

즉, ‘과거의 반역자’인 “진승과 오광의 무리”는 아직 마땅한 때가 이르지 않은 시점에서 성급하게 봉기한 사람들이고, 패배는 운명적인 것이었다. 그래서 이 실패는 ‘완결되지 않은 영웅 서사’인 진인출현설의 논리를 약화시키기보다는 오히려 강화시킨다. 이씨 왕조가 진인에 의해 정복될 것이라는 예언에 대한 믿음이 살아 있는 한, 멸망의 운명은 바뀌지 않는다. 그러므로 과거 변란의 실패는 진인이 가담하지 않았기 때문에 벌어진 일이다. 즉, 왕년의 반역자들은 ‘진짜 진인’이 등장할 때가 되면 이 마지막 반란에 참여할 것이고, 참여해야 한다는 논리가 가능해지는 것이다.

이상에서 살펴본 진인출현설의 변형 사례들은 변란을 둘러싼 역사적 조건이 개별 변란 사건에 어떤 방식으로 반영되었는지를 보여준다. 진인출현설에서는 명확한 영웅신화적 패턴이 인식된다. 진인은 ‘아기장수’처럼 기존 사회에서 거부당해 어딘가에 숨어서 자신이 출현할 때를 기다리고 있었다. 그리고 ‘건국 영웅’처럼 귀환해 나라를 차지할 것으로 운명 지어져 있었다. 그러나 그 구조는 고정된 것이 아니라 변란 당시의 정치적, 문화적 환경에 따라 다양한 변주를 보여주었다.

특히 바다 건너에 진인이 있다는 대만의 정씨 왕조에 대한 소문은 정씨 진인이 섬에 머물고 있다는 ‘해상진인’ 혹은 ‘해도진인’의 형태를 구성하였고, 이런 믿음은 조선후기 내내 유지되었다. 또 북벌론이 담론적인 힘을 가지고 있는 상황에서는 ‘두 사람’의 진인이 등장할 것이며, 각각 조선과 중국을 차지할 것이라는 형태로 제시되었다. 특정한 변란에서 중요하게 부각되었던, 진인이 나라를 장차 셋으로 나눌 세력 가운데 하나라는 주장은 조선이 “천문과 지리 모두 셋으로 나눌” 형세라는 말로 정당화되었다. 이것은 삼한, 삼국, 후삼국 등에 대한 역사적 기억이 반영된 결과일 것이다. 마지막으로 대규모의 반란이 실패한 이후에는 “진승과 오광의 무리”에 비유된 잔존세력이 진정한 진

126) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “王者不死. 古今眞人, 不成事而死者有之乎?” (『推鞠』 [4:182])

인의 출현과 함께 돌아와 재기를 노릴 것이라는 주장이 활발하게 유통되었다.

주목해야 할 점은 진인출현설이 중국에 청을 대신할 새로운 왕조가 들어설 것이라는 엘리트들의 믿음과 연계되어 있었으며, 그 자체로는 불온한 것으로 취급되지 않았다는 사실이다. 역사적으로 진인설은 창업 군주에 대한 신성화와 건국의 정당화를 위해 사용되던 호국적 이데올로기였다. 그러나 변란 상황에서 진인에 대한 전통적인 서사가 중국이 아니라 조선에서 새로운 나라를 세울 인물에 대한 예언으로 변형되자 이는 곧바로 혁세적으로 작동하기 시작하였다.

다음 장에서는 지금까지 살펴본 서사적, 신화적 담론과 구분되는 변란의 의례적 실천들을 다룰 것이다. 이는 변란에 대한 민중사상적 논의에서는 상대적으로 관심을 받지 못한 주제였다. 그러나 말세에 대한 예언 및 진인출현에 대한 서사는 예견된 미래를 실현하고, 국가의 전복에 참여하려는 변란의 실천적 차원과 연계되었을 때 그 총체적인 형태와 효과를 드러낼 것이다.

## VI. 반란의 주술과 의례

### 1. 술수의 혁세화

반란의 의례적 차원은 기존의 반란 연구에서 상대적으로 주목받지 않았던 영역이다. 분명 ‘도참’은 조선후기의 반란에서 중요한 요소이긴 했지만, 예언이나 진인출현설과 같은 서사적 측면만으로 이 시기 반란의 종교적 양상을 모두 살펴보았다고 보기는 힘들다. 이 장에서는 기존의 범주에 잘 포착되지 않았던 주술적인 테크닉들, 입문의례나 희생제의 형식의 실천들, 반란 계획의 의례적 구성 등을 논의할 것이다. 가장 먼저 살펴볼 것은 가장 덜 조직화된 형태의 의례적 실천인 주술들이다.

지금까지 다루어 온 대부분의 반란 사건에는 술사가 개입되어 있었다. 그러나 어떻게 그들의 술수가 어떻게 반란의 수단이 될 수 있었는가? 술수의 가장 기본적이고 일상적인 기능은 재앙을 회피하고 이익을 가져오는 기복적인 것이었다. 그리고 그를 위해 가장 널리 사용된 방법은 넓은 의미의 점술이었다. 이것은 주역, 육임(六任) 등의 다양한 테크닉을 이용해서 미래를 예측하는 점사(占辭)를 뽑아내어 해석하는 방식이었다. 보다 특수한 형태로는 대상의 사주팔자나 상을 보아서 그 운명을 알 수 있다는 믿음도 있었다. 국가적, 우주적인 규모의 운명은 천문을 보아 알 수 있었다. 그리고 특수한 훈련을 받은 망기자(望氣者)들은 특정한 장소에 서린 기운을 탐지하여 장차 일어날 일을 예지할 수 있다고 주장하였다.

이들과는 달리 좀 더 적극적으로 미래를 ‘조작’하려는 형태의 주술 또한 존재했다. 흔히 무당에 의해 이루어졌던 ‘저주’는 적대자에게 불행을 가져옴으로써 결과적으로 이익을 얻으려고 한다는 점에서 기복적인 주술이었다. 또한 ‘귀신’을 부려서 원하는 바를 이루고자 하는 형태의 테크닉들도 있었다. 이들 가운데 일부는 명백히 도교적인 기원과 근거를 가지는 실천이었지만, 대개는 근원이 불확실한 민속종교의 일부였다. 점술이 정해진 운명을 알아서 이에 대

처하기 위한 주술이라면, 저주나 역귀(役鬼)는 세계에 조작을 가하여 원하는 결과를 가져오기 위한 것이었다.

어느 경우이나 주술은 미래의 불확실성을 줄이고 원하는 결과를 이끌어내기 위한 수단이었다. 기복적인 동기에서 이루어지는 주술의 경우, 질병이나 재해와 같은 재앙을 회피하고, 물질적인 풍요나 개인적인 성공을 가져오기 위해서 사용되었다. 그리고 변란은 일상적인 삶 이상으로 불확실성에 노출되는 실천이었다. 모반 계획을 입에 올리는 순간부터, 변란 참여자들은 관에 체포되어 처형당할 위험, 그리고 동료들의 배신에 의해 밀고당할 위험에 노출되었다. 무엇보다 국가를 상대로 반란을 일으킨다는 것은 성공할 가능성이 극도로 희박한 일이었다. 만약 진인을 추대한다면 예언에 따라 변란이 성공하리라는 믿음은 널리 퍼져 있었지만, 문제가 되는 것은 과연 진인이 누구인지, 그리고 예언된 국가 전복의 시기가 언제인지가 분명하지 않다는 것이었다. 따라서 변란 상황에서 주술적인 수단은 진인을 식별하고, 국가 멸망의 시기를 파악하는데 주로 동원되었다. 한편 저주나 역귀와 같은 직접적이고 적극적인 수단 또한 변란의 성공 가능성을 높이는 행위라고 여겨졌다.

## 가. 점복(占卜)

가장 일반적인 주술적 실천은 점사(占辭)를 뽑아서 변란의 성패를 내다보려는 시도들이었다. 길운절 사건(1601)의 참여자 소덕유는 제주인들에게 변란의 참여를 권유하기 위해서 “육지에서는 까치가 서로 싸우고 싸움개구리는 서로 대가리를 자른다(陸地鵠相鬪, 戰蛙相斬頭).”라는 점괘를 제시하였다.<sup>1)</sup> 이처럼 주도적으로 변란을 선동하는 이가 술사의 역할을 하는 경우가 있는가 하면, 유명한 점술가에게 ‘외주’를 주어 반란의 길흉을 점치는 사례도 적지 않았다. 송광유 사건(1628)의 참여자들은 점술가 민안(閔顔)을 초빙해 매일 한 사람씩 “목욕치재((沐浴致齋)”를 하고 변란의 시기와 성패에 대한 점사를 받았다고 한다.<sup>2)</sup>

1) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년, 월일불명) 庶孽蘇德裕年六十八, “陸地鵠相鬪, 戰蛙相斬頭.’ 此乃起變之占. 吉公應時而出, 頭有七角, 變化不測. 出陸先據全州.” (『推鞫』 [1:10])

이처럼 외부자에게 변란의 성패를 점치는 것은 모반 계획이 노출될 수 있는 위험천만한 일이었다. 그럼에도 불구하고 점복에 대한 신뢰를 가지고 있었던 당대인들로서는 그런 위험을 감수하고서라도 미래의 국운을 점쳐 볼 필요가 있었다. 이런 점복의 전문가에는 맹인 점술가도 포함되어 있었다. 유응형(柳應洞) 사건(1632)의 고변자인 맹인 이후성(李後晟)은 자신이 반란 과정 하나하나의 길흉에 대해 여덟 차례에 걸쳐 점을 쳐 주었다고 진술하였다. 유응형은 자신이 원하는 점괘가 나오지 않자 반복해서 점을 치기도 했다.<sup>3)</sup> 흔히 맹인은 점복의 전문가로 여겨졌으므로, 그들의 점은 특별한 권위를 가지고 있는 것으로 취급되었다. 맹인에게 국운을 점친 사례는 이기안(李基安) 사건(1635)에서도 확인할 수 있다. 그는 스스로도 『귀곡집(鬼谷集)』이라는 점서를 이용해 국운을 점치면서, 맹인 점술가인 백이문(白以文)이 “올해 국운이 불길하다”고 했다는 점을 들어서 현재의 국가가 오래갈 수 없을 것이라고 주장하였다.<sup>4)</sup>

전국 단위의 대규모 반란이었던 이인좌의 난 당시에도 육임점(六壬占), 척점(擲占) 등 다양한 점술이 반란의 성패를 내다보는 데에 이용되었다. 모반자들은 점술가 이운행(李允幸)에게 점복을 의뢰했는데, 이 경우에도 앞서 송광유 사건에서와 같이 점치기 전에 치재(致齋), 분향(焚香) 등 의례적 준비를 하였다는 사실이 확인된다.<sup>5)</sup> 또한 이미 계획된 반란의 길흉을 묻는 것이 아니라,

2) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “有神卜閱顏者, 在水上流十里許, 使矣身率來. 其人等, 各一夜一人式, 沐浴致齋, 占其助許之吉凶. 占辭皆吉. 而唯只柳仁昌, 戊辰年甚凶. 其人等曰, ‘大將之占不吉, 甚不幸也. 若過戊辰, 而至庚午辛未, 則其吉不可言也.’” (『推鞠』 [4:192])

3) 『壬申 推案及鞫案』, (1632년 1월 24일) 盲人李後晟告變, “曰, ‘今年內, 國運如何?’ 矣身答曰, ‘六月間, 似有虛驚耳.’ 應洞曰, ‘然則國將亡乎?’ 矣身曰, ‘既云虛驚, 則豈有亡國之理乎?’ (『推鞠』 [5:146]); “盖國運, 今十月及來年春初, 如何?’ 矣身得如玉無瑕之占辭. 則應洞曰, ‘汝口無福耶! 汝占豈有每符之理乎?’” (『推鞠』 [5:148]); “應洞曰, ‘大概若爲此事, 則廣州山城, 古爲都邑之地, 今可入據. 其地吉凶, 亦占之.’ 矣身答曰, ‘溫祚都其城, 而聽僧人之言, 築城營建之後, 移走扶餘, 此非德地也.’” (『推鞠』 [5:150]); “且上年十一月初八日, 柳應洞謂矣身曰, ‘吾今十二月晦間, 稱以行祭, 下去坡州瑞興等地, 親欲募軍. 此策好乎? 雖不下去, 以書簡相應可乎? 此事汝亦占之.’ 矣身得寶劍莊匣之占辭, 言其不好之意.” (『推鞠』 [5:152]).

4) 『逆賊李基安等推案』, (1635년 3월 3일) 李基安刑問二次, “矣身適得《鬼谷集》, 粗知推數, 而全州居盲人白以文言, ‘今年國運不吉.’ 云, 故其能久享亦說道.” (『推鞠』 [5:520])

5) 『戊申逆獄推案』 4, 同日(1728년 4월 24일) 罪人李允幸更推, “世弘來問, 李玄佐輩, 與邊山賊相通, 將欲舉事, 成敗何如是白去乙, 矣身作六壬占, 答曰, ‘聖籙靈長, 汝輩

점술가의 말을 예언처럼 취급하며, 이를 해석하여 변란의 성공 가능성을 예측하는 경우도 있었다. 윤지 사건(1755)의 참여자들은 “추수(推數)를 잘 하는 윤가 양반”이라는 인물이 “병자년에 조정에 반드시 변이 있을 것이다. 이쪽이든 저쪽이든 한 편 사람들 중에 죽는 자가 많을 것이다”라고 말했다는 사실에 희망을 걸기도 하였다.<sup>6)</sup> 문인방 사건(1782)에서는 주모자인 문인방 스스로가 “돌로 된 소가 바다를 가는 날에 그림 제비가 매를 낳는다. 나무로 된 말이 구름을 밟는 달에 여인 학이 밥을 짓는다(石牛耕海之日, 畫燕生鷹. 木馬踐雲之月, 瘦鶴炊食.)”라는 수수께끼 같은 점사(占辭)를 내놓자, 다른 참여자들이 이를 풀이하러 애쓰는 모습도 나타났다.<sup>7)</sup>

불확실성이 지배하는 변란 상황에서 점복은 모반자들이 의지할 수 있는 중요한 수단이었다. 이것은 조직 내에서 술사들이 주도권을 질 수 있었던 주된 통로이기도 했다. 이것은 다음에 소개할 좀 더 특수한 술수의 테크닉들에 있어서도 마찬가지였다.

## 나. 파자(破字)

흔히 예언서의 서술 형식으로 알려져 있는 파자(破字)는 점술의 기법 가운데 하나이기도 했다. 조선후기에는 전문적으로 파자점을 치는 술사인 ‘파자인(破字人)’들도 있었음이 확인된다. 윤지 사건(1755)에 연루된 정수헌(丁守憲)이 그런 파자점 전문가였다. 그는 윤지 부자에게 “책자 속에서 한 글자를

---

雖欲爲之, 必敗云.’ 世弘再三迫問曰, ‘必成之事. 寧有是理?’ 矣身答曰, ‘占象如此, 故如是解得矣.’” (『推鞠』 [15:294]); 『戊申逆獄推案』 5, 同日(1728년 5월 1일) 同日罪人任瑄, “且傳李哥占云, 三日致齋焚香擲占, 則初頭三四月間必有沮敗之事, 其後則更起. 此所謂‘失之東隅, 收之桑榆.’” (『推鞠』 [15:413])

6) 『逆賊尹志等推案』, 同日(1755년 3월 7일) 罪人林國薰更招, “務安玉山洞居, 尹哥兩班, 名則不知, 年近六十, 而爲山訟, 來羅州者, 善爲推數. 而謂矣身曰, ‘丙子年, 朝廷必有變. 彼此間一邊人, 必多死者.’ 云. 故矣身以其言, 言於光哲, 則光哲傾聞之, 頗有喜色矣.” (『推鞠』 [21:551-552])

7) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人白天湜年三十五, “矣身問其術業, 則仁邦言, ‘石牛耕海之日, 畫燕生鷹. 木馬踐雲之月, 瘦鶴炊食.’ 矣身究思三日, 終未解得矣. (….) 矣身究思其說, 則石屬金, 金爲庚辛, 石牛似指辛丑. 故問於仁邦, ‘辛丑之歲, 初無畫燕生鷹之應, 何也?’ 仁邦曰, ‘後當有驗.’ 仁邦言, ‘若或漏洩天機, 則萬事不成.’ 云.” (『推鞠』 [24:150-151])

고르게 한 후” 그 글자를 풀어서 그들의 장래를 예측하였다. 이를테면 윤지가 자신이 언제 귀양살이에서 풀려날지를 물으며 ‘전(田)’자를 뽑자, 그는 “구(口)가 십(十)자를 삼켰으니 10년을 헛되어 보낼 것이요, 좌우가 막혔으니 왕(王)이라도 어찌할까? 머리를 내밀 곳이 없으니 마음을 끊고 생각을 돌릴 일이다.” “물고기[魚]의 머리와 꼬리가 잘렸으니, 그물[羅]에서 망할 것이다.” 등의 점사를 써주었다. ‘그물[羅]’이란 윤지의 귀양지인 나주(羅州)를 가리키는 것으로 받아들여졌다.<sup>8)</sup> 이런 진술을 통해 볼 때, 파자점이란 점을 치려는 자가 특정한 책자에서 글자를 하나 골라주면 그 글자를 분해해 점사(占辭)를 풀어주는 방식이었다는 것을 알 수 있다. 정수헌은 이것이 단순히 개인의 운명을 예측하는 점술일 뿐이며, 국운에 대한 예언서인 “비기(秘記)”와는 관계가 없다고 주장하였다.<sup>9)</sup> 그러나 예언서에 파자의 기법이 흔히 포함되고 있었다는 것은 두 가지 전통 사이에 깊은 연관성이 있었다는 것을 짐작하게 한다. 실제로 정수헌은 윤지가 뽑은 ‘아(我)’자를 “불충한 사람이 벼 옆에서 창을 휘두르는” 모양이라고 해석했는데, 이것은 충분히 반란의 징후로 이해될 수 있는 점사다.<sup>10)</sup>

더욱 과격하고 목시적인 파자점 풀이는 김치규 사건(1826)에서도 나타났다.

제가 작년에 알성과(謁聖科)를 보러 올라올 때에 이창곤(李昌坤)이 말리며 말했습니다.

“조정에서 유생들을 모두 죽일 것이다.”

그래서 제가 괴이하게 여기며 그 이유를 묻자, 이창곤은 제가 글자를 하나 집어보라면서 파자점을 하자고 하였습니다. 제가 ‘독(讀)’자를 고르자, 이창곤은 말했습니다.

“4월 4일에 유생들을 죽일 것이다.”<sup>11)</sup>

- 
- 8) 『乙亥 捕盜廳推案』, 同日(1755년 3월 13일) 罪人丁守憲年五十二, “志問於矣身曰, ‘何年蒙放耶?’ 爲白去乙, 矣身使渠拈出冊子中, 得田字是白去乙, 矣身以破字法解之曰, ‘口吞十字, 十年虛送, 左右防塞, 王亦奈何? 無由出頭, 心斷歸思是如.’ 云. 則志曰, ‘然則我爲羅州之鬼也.’” (『推鞠』 [21:432]); “答曰, ‘以田字觀之, 則十分慎之也.’ 志不好曰, ‘何以然也?’ 又書給一句, 則志之面色, 大不肯矣. 其一句, 則‘魚節首尾, 恐亡於羅.’” (『推鞠』 [21:434])
- 9) 『逆賊尹志等推案』, 同日(1755년 3월 13일) 罪人丁守憲年五十二 “矣身略解破字之術. 而秘記則何能爲之乎?” (『推鞠』 [21:603])
- 10) 『逆賊尹志等推案』, 同日(1755년 3월 13일) 罪人丁守憲更招, “破字中我字, 志賊所問. 而‘義斷君臣, 何望功名.’ 云者, 是乃‘不忠不孝之人, 揮戈禾邊.’ 云者.” (『推鞠』 [21:611])

이창곤은 과거에 응시하려고 하는 김치규를 만류하면서 “조정에서 유생들을 죽일 것”이라고 주장했는데, 이 자체는 파자점의 결과가 아니었다. 이창곤은 대단히 독특한 인물로, 전통적인 술업을 배운 사람이라기보다는 훈련받지 않은 강신무(降神巫)에 가까운 사람이었다. 그는 병을 앓은 후 무당의 굿을 구경하러 갔다가 “파사간(婆娑竿)을 잡고 액을 물리치는 옷을 입은” 후 광증(狂疾)을 얻게 되었다고 주장하였다.<sup>12)</sup> 오늘날 민속의 용어로 보면, 이창곤은 굿에서 ‘대잡이’를 하고 ‘무감을 서는’ 역할을 맡았다가 신이 들려 예언의 능력을 얻게 된 것이었다. 이것은 굿의 참여자에게 신대를 잡게 하거나 무복을 입혀 임시적으로 무당의 역할을 하게 하는 절차다. 그것은 비록 형식상으로는 ‘접신’을 유도하는 행위지만 결코 영구적으로 참여자를 무당으로 만들지는 않는다. 그런데 자신의 병을 무병(巫病)처럼 인식하고 있었던 이창곤은 그 일을 계기로 자신이 무당과 같은 힘을 얻게 되었다고 주장하고 있는 것이다. 따라서 “조정에서 유생들을 모두 죽일 것”이라는 이창곤의 예언은 신탁에 의한 공수의 형태였다고 생각된다. 다소 억지스럽게 적용되고 있는 파자점은 그 예언을 더욱 강화시키고자 “4월 4일”이라는 날짜를 지정하는 기능만을 하고 있다.<sup>13)</sup>

이것은 파자점을 전문적으로 수행하는 술사가 아니더라도, 파자 형식의 점술이 민간에서 널리 이용되고 있었음을 보여주는 사례라고 볼 수 있다. 그러나 좀 더 일반적으로 활용된 것인 전문적인 파자인에 의한 점술이었다. 일례로 정상채 사건(1826)에서 반역의 증거로 다루어진 파자점은 “박 파자(朴破字)”라고 불리는 전문적인 파자인에 의해 이루어졌다. 박 파자는 정상채가 ‘태(太)’자와 ‘공(公)’자를 뽑자, ‘태’자를 “하늘이 그 머리를 잃었다(天失其頭)”고

11) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞫案』, (1826년 4월 23일) 罪人金致奎年二十九更推, “矣身昨年謁聖科上來時, 昌坤挽止曰, ‘朝庭當盡誅儒生.’ 云. 故矣身怪問其故, 則昌坤使矣身拈字, 請爲破字占. 矣身拈讀字, 則昌坤曰, ‘四月初四日, 當殺儒生矣.’ (『推鞫』 [27:645-646])

12) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞫案』, (1826년 4월 23일) 推考次罪人李昌坤年六十三更推, “甲申臘月初十日, 卽矣身還甲也. 得病而幾死董甦矣. 矣身與鎮川梨峴居南士仲爲相親間. 而其處有慶州金哥者, 爲巫卜事, 見士仲子病, 而請以一盆水一件袍, 擇日禳厄, 而要矣身共往. 方作神事, 士仲使矣身手執婆娑竿, 仍着所禳之袍. 一場賽神, 遂得狂疾. 直向邑內轉往慶州金哥家, 則金哥問寒暄, 故矣身曰, ‘吾狀如此’云云, 而自此以後, 仍作癡狂之人矣.” (『推鞫』 [27:637-638])

13) 어쩌서 ‘독(讀)’자가 그런 의미로 해석되는지는 진술 기록에 명시되어 있지 않으나, ‘사(士)’자와 ‘사(四)’자가 포함되어 있는 것과 관련이 있을 것으로 추정된다.



풀이하며, 두 글자를 합치면 ‘태공(太公)’이 된다고 하여 “마음은 태공(太公)에 있고, 뜻은 문왕(文王)에 있다(心在太公, 意有文王)”, 그리고 “유월(酉月)과 해월(亥月) 중에 천하를 헤아려 얻는다(酉亥兩月, 料得天下)” 등의 점사를 주었다.<sup>14)</sup> 다른 많은 사례에서처럼, 추국청에서는 파자점을 통해 나온 점사가 반란과 관련이 있을 가능성에 중점을 두고 심문을 하였다. “태공”이나 “문왕”은 언급한 것은 당연히 은주혁명(殷周革命)을 연상케 하였으므로, 조사 대상이 되었다. “천하를 얻는다”는 점사 또한 추국관들의 관점에서는 대단히 수상한 내용이었으나, 변명하는 입장에서는 자신은 보통 사람이므로 천하를 얻을 정도의 길한 점괘가 나와도 집을 마련하는 정도의 행운을 말하는 것이라고 둘러댈 수 있었다.

민진용 사건(1844)에서도 파자점이 거사 시기를 정하는 중요한 근거가 되었다. 여기에서는 기존에 존재하지 않았던 수수께끼 같은 글자를 해체하는 형식이 등장한다. 변란 참여자들은 의미를 알 수 없는 ‘井’ 모양의 글자 하나를 둘러싸고 이런저런 해석을 제시하는가 하면, 꿈에서 만난 신인(神人)의 계시를 통해 그 해석에 권위를 부여하기도 하였다. 그 합의의 결과, “사월의 반, 필시 하나가 없다(四月之半, 必是無一)”이라는 예언이 도출되었다.<sup>15)</sup> 이런 방식으로

14) 『罪人亨瑞尙采申季亮鞫案』, 道光 6년(1826) 6월 22일 推考次罪人鄭尙采年四十, “問曰, ‘汝之 破字占中, 心在太公, 意有文王之說, 須即直告也. 供, ‘原州東面結雲居, 名不知之朴破字者家, 近於辛宜柱, 故矣身往朴家, 問身數占. 則渠使矣身拈字. 故矣身偶拈太公字. 則朴哥解十字餘句, 而給矣身, 故矣身納之囊中. 而未能盡誦, 只記其頭句, 有天失其頭之語而已矣. 至若太公文王之說, 朴哥云所拈二字, 既合成太公, 則太公是遇文王者, 故云云矣.’” (『推鞫』 [27:806]); “問曰, ‘其占句中, 酉亥兩月, 料得天下之說, 何謂也?’ 供曰, ‘此句, 問於朴哥, 則答曰, 得此占者, 大人則得天下之象, 凡人則得田宅之象. 矣身矣本以無家之人, 上年十月, 始買得家宅, 故意謂此占中矣矣.’” (『推鞫』 [27:806-807])

15) 『逆賊晉鏞遠德等獄案』, 道光 24년(1844) 8월 16일 面質次罪人李鍾樂閔晉鏞等 “晉鏞一日招我, 書示一字, 曰, ‘汝爲我解之.’ 其字樣以 志 書之. 而吾指其下心字, 曰, ‘此似當以必字無, 解之.’ 晉鏞曰, ‘其上 井 字, 破以爲四月之半, 爲可. 而合之, 則爲四月之半, 必是無一.’ (….) 其後李鍾協, 與晉鏞, 相言曰, ‘果爲善解矣. 鍾樂之所謂異人, 亦如是解之. 而鍾樂之夢, 有神人來言曰, 世亦有人才矣. 能解此字.’” (『推鞫』 [28:454-455]); 道光 24년(1844) 8월 18일 推考次罪人閔純鏞年二十六更推, “井 則似當爲六十, 心則必字無一畫, 而但不成意義.’ 云. 則晉鏞以爲, ‘井 則四面看來, 皆爲半成樣之四字月字, 則當爲四月之半. 而心則當爲必是無一.’ 云. (『推鞫』 [28:478]); 道光 24년(1844) 8월 18일 推考次罪人李鍾樂年二十一更推, “湖中近有騷屑. 而有一字, 合於時運. 破以爲, ‘四月之半, 必是無一.’ 而四月五日, 卽是當月中氣, 則此日當有事.” (『推鞫』 [28:481-482])

파자가 예언의 기능을 하는 가장 유명한 예는 도선(道詵) 또는 무학(無學)이 제시했다고 알려지는 한 글자짜리 ‘비결’인 ‘순(順)’자였다. 이지서 사건(1748)에서는 이 글자를 ‘삼백팔십(三百八十)’, 혹은 ‘삼백육(三百六)’으로 풀어 이씨 왕조의 역년(歷年)이 380년이라는 주장이 제시되었다.<sup>16)</sup> 그리고 이미 그 기간이 경과한 이후인 19세기에는 같은 글자를 두고 400년, 800년, 혹은 830년이라는 등의 풀이가 나왔다.<sup>17)</sup>

주목할 점은, 예언서의 암호화 기법으로 사용되었던 파자법이 “木子→李”, “奠畀→鄭”의 사례와 같이 일반적으로 분해된 글자를 ‘재조합’하는 형식으로 이루어졌던 반면, 이상의 파자점 사례에서는 글자 하나를 ‘분해’하는 형태가 주를 이루고 있다는 것이다. 이 두 가지는 모두 ‘파자’라고 불리었지만, 점술의 테크닉으로 사용된 것은 후자의 방법이었다.

#### 다. 사주(四柱)

앞서 다룬 점술들이 유동적인 운명의 향방을 예측하는 기술이었다면, 사주는 대상의 선천적인 숙명을 평가할 수 있는 수단이었다. 그 가장 흔한 형태는 추대 대상의 사주를 판단하여 변란의 가능성을 내다보는 것이었다. 유희립 사건(1628)은 인조를 몰아내고 인성군(仁城君)을 옹립하려는 여러 시도 중의 하나였다. 이 변란의 참여자들은 변란 계획을 앞두고 복자(卜者) 이봉춘(李逢春)에게 인성군의 사주를 확인하게 하였다. 그는 “이 명(命)은 임금에게 맞지 않는다. 비록 임금이 되더라도 오래 유지하지는 못한다.”고 답했다.<sup>18)</sup> 이영창 사건(1697)에서는 두 사람의 사주가 관심의 대상이었다. 하나는 중국인의

16) 『英祖實錄』 권67, 영조 24년(1748) 5월 甲辰(21일), “又以秘記中順字, 爲我朝曆數, 巧解其字, 爲三百八十年, 語意凶慘.”; 『罪人之曙推案』, 同日(1748년 5월 23일) 罪人敏樞口招, “秘記中三百八十年之說”(『推鞠』[21:56]); (1748년 5월 25일) 罪人之曙更推 “道詵有秘記, 三百六年之說, 而今過幾六年矣.”(『推鞠』[21:72])

17) 『罪人振采等推案』, 嘉慶 17년(1812) 3월 4일 推考次罪人李元樸年五十更招, “鍾一曰, ‘嘗聞我國運數, 爲四百餘年. 此何謂也?’ 矣身答曰, ‘吾則聞爲八百年.’ 云. 蓋以世所傳, 無學書示順字, 倒數其劃, 則爲八百故也.”(『推鞠』[27:32]); 『右捕廳臚錄』 30책, 同日(1881년 9월 1일) 罪人李龍祥年七十四, “昔我太祖大王, 解順字八百三十年, 而正當今之時. 子歸讀古人書”(『捕廳』[中:877])

18) 『仁祖實錄』, 인조 6년(1628) 1월 乙丑(3일), “應元曾推仁城之命, 於卜者李逢春, 則逢春曰, ‘本命, 不合爲君. 雖得之, 不能持久.’”

로 변란의 배후에서 총지휘를 맡았다는 승려 운부(雲浮)였고, 다른 하나는 장차 조선의 왕이 될 것이라고 믿어진 '진인'이었다. 특히 진인이 태어난 연, 월은 성인출현의 시기에 대한 예언과 결부되어 해석되었다.

이익화(李翊華)가 운부(雲浮)와 이른바 진인(真人)의 사주를 물으니, 이영창(李榮昌)이 말했습니다.

“운부는 정묘생(丁卯生)이고, 이른바 진인은 기사년(己巳年), 무진월(戊辰月), 기사일(己巳日), 무진시(戊辰時)이다.”

이익화가 말했습니다.

“비기(秘記)에 ‘당나라 장수인 묘생인(卯生人)이 중국에서 와 팔방(八方)을 밟고 일어난다[唐將卯生人, 來自中國, 當踏八方而起]’고 한 것은 바로 운부를 가리켜 말한 것이다. 또 기사년, 무진월, 기사일, 무진시는 뱀이 변하여 용이 되는 격이다. 송정 황제(崇禎皇帝)는 사주에 뱀이 변하여 용이 되는 것이 하나였는데도 천자(天子)가 될 수 있었다. 여기엔 둘이나 있으니 참으로 매우 기쁘고 다행이다.”

그러고는 손을 모아 옆드려 그 사주를 바라보며 또 이렇게 말했습니다.

“비기에, ‘진(辰), 사(巳)에 성인이 나오고, 오(午), 미(未)에 즐거움이 당당할 것[辰巳聖人出, 午未樂堂堂]’이라고 한 것도 이 진인을 가리키는 말이다.”<sup>19)</sup>

이와는 달리, 현재의 국왕이나 세자의 사주를 해석하여 반란의 성패를 점치는 경우도 있었다. 국왕의 사주는 도참 등 다른 수단을 통해 파악할 수 있는 ‘국운(國運)’과는 별개라는 인식이 있었는데, 이 때문에 변란에 참여한 술사들은 두 가지를 종합하여 거사의 성공 여부를 예측하려 하였다. 정한 사건(1631)은 그 대표적인 사례다. 이 사건의 참여자인 술사 성지도(成至道)는 이괄의 난 때에 국운(國運)이 불길하다는 점을 치고 반란에 참여하려고 하다가 임금의 팔자(八字)가 매우 길한 것으로 밝혀지자 중도에 돌아왔다고 한다.<sup>20)</sup> 정한 사건 당시에도 그는 인조의 팔자가 좋아 거사하기가 어렵다고 믿었지만,

19) 『李榮昌等推案』, (1697년 1월 10일) 上變書, “翊華問雲浮及所謂真人四柱, 則榮昌曰, ‘雲浮丁卯生, 而所謂真人則己巳戊辰己巳戊辰.’ 云. 翊華曰, ‘秘記曰, 唐將卯生人, 來自中國, 當踏八方而起, 正指雲浮而言也. 而又曰己巳戊辰己巳戊辰, 卽蛇變爲龍之格. 崇禎皇帝四柱, 蛇變爲龍者一, 而能爲天子. 此則有二, 誠極喜幸.’ 仍拱手俯伏, 而觀其四柱, 又曰, ‘秘記曰, 辰巳聖人出, 午未樂堂堂, 亦指此真人而言也.’” (『推鞠』 [11:729])

20) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일) “成至道善占術. 適變時, 占國運不吉, 將欲迎賊. 發行三日, 又占聖上八字, 則極吉, 恢復不遠, 故還歸矣. 近來又占, 國運不吉, 故與陝川人等將舉事.”

국운이 워낙 좋지 않아 호란(胡亂)이 일어날 것에 희망을 걸기도 했다.<sup>21)</sup> 이처럼 국가의 운명과 국왕 개인의 운수가 별개라는 인식은 임석간 사건(1733)에서도 확인할 수 있다. 이 사례에서는 변란 모의자들이 국왕만이 아니라 왕비와 여타 왕족들의 사주까지 검토하고 있었음을 알 수 있다. 이들은 왕족들의 사주는 매우 존귀하나 국운은 곧 위태로워질 것이라고 판단하였다.<sup>22)</sup>

국왕의 사주팔자를 분석한다는 것은 그 자체가 반역적인 행위였다. 이는 반란의 성공에 대한 확신을 제공해주는 동시에 실패를 정당화하는 역할도 했다. 실패한 반란이란 국운은 불길하였지만 왕의 팔자가 좋았기 때문에 빚어진 결과다. 그렇다면 왕의 좋은 팔자로도 감당할 수 없을 만큼 국운이 더욱 악화되면 그때야말로 거사를 성공시킬 수 있는 기회였다.

## 라. 관상(觀相)

관상 또한 사주와 마찬가지로 개인의 자질과 숙명을 파악할 수 있는 술수라 믿어졌다. ‘왕의 상’을 가지고 있다는 것은 일반적인 반정보다는 역성혁명을 노리거나 하층민을 지도자로 내세울 때 강조되는 요소다. 상(相)은 감각적으로 가장 직관적으로 인식될 수 있는 징후였으며, 관상은 문자전통에 익숙하지 않더라도 습득, 이해할 수 있는 술수였기 때문이다. 진인으로 지목된 사람은 빼어난 상을 가지고 있는 것으로 알려졌다. 이영창 사건(1697) 자료의 한 진술에는 정씨 진인의 상에 대한 대단히 상세한 묘사가 포함되어 있다.

옥여(玉如)가 말하였습니다. “염려할 것 없다. 한 사람이 있는데 우리나라의 왕이 될 만하다.” 운부가 데리고 오라고 하니 대성법주(大聖法主)와 옥여가 철원 김장군 묘소(金將軍墓所) 근처에 가서 그 사람을 데리고 왔습니다. 나이는 아홉 살 정도였고, 두 귀는 컸는데 위는 둥근 것이 마치 떡을 잘라 놓은 것 같았으며, 두 눈썹 사이

21) 『鄭澣獄事文書』 10, (1631년 3월 18일) 成至道更推, “禧集又曰, ‘主上八字 則如何?’ 矣身答曰, ‘癸亥年, 吾嘗推占, 知爲極吉. 近又推占, 則亦爲極吉. 國運雖不好, 以主上八字觀之, 則可以無憂, 似難舉事.’ 是如爲白乎矣, 禧集曰, ‘此時, 若有胡亂, 則可以易成矣.’” (『推鞠』 [5:9])

22) 『逆賊林碩幹等推案』, (1733년 3월 2일) 幼學林碩幹年二十六, “矣身往江華時說家, 則大殿中殿及大君四柱, 書于帖冊, 與江華居申承先推數. 承先曰, ‘此四柱已極貴顯, 勿問可也. 然正月國運極危.’” (『推鞠』 [5:281-282])

에 별과 같은 검은 사마귀가 있었습니다. 열 살 이후에는 검은 사마귀가 저절로 사라졌고, 자라서는 사람됨이 매우 훌륭해졌습니다.<sup>23)</sup>

이런 식의 관상 묘사는 ‘정씨 진인’을 내세우는 인물들에게 있어 대단히 중대한 문제였다. 왕의 상을 가지고 있다는 사실은 진인의 가장 확실한 표징이었기 때문이다. 정덕기 사건(1868) 당시 정덕기의 아버지 정환태(鄭煥泰)는 자기 아들인 정덕기의 “등에는 일곱 개의 사마귀가 있고, 손바닥에는 ‘원(元)’자와 ‘왕(王)’자 무늬가” 있다고 선전하였다.<sup>24)</sup> 뿐만 아니라 특정한 인물의 관상에 대한 이견이 변란 참여자들 사이에 논쟁거리가 되기도 했다. 이필제의 협력자인 성하첨(成夏瞻)과 양영렬(楊永烈)은 모두 관상에 능한 술사였는데, 그들은 이필제가 내세운 ‘정씨 진인’인 정만식(鄭晩植)의 상에 대해 서로 다른 의견을 내놓았다. 성하첨은 정만식의 손바닥에 ‘왕(王)’자 모양의 무늬가 있고 성도 정씨이니 진인이 틀림없다고 한 반면, 양영렬은 그의 눈빛과 목소리가 평범하니 보통 사람일 뿐이라고 주장한 것이다.<sup>25)</sup>

이처럼 주모자의 관상에 관심을 가지는 것은 ‘정씨 진인’을 내세우지 않는 사건의 경우에도 마찬가지였다. 길운절 사건(1601)의 경우, 중국인 관상가가 용자(龍子)의 징표인 길운절의 뿔[天日角]을 발견해주었다는 주장이 변란 선동의 핵심이 되기도 했다.<sup>26)</sup> 정한 사건(1633)에서도 관상이 주모자들의 비범함을 입증하는 핵심적인 요소로 강조되었다. 추대 대상이었던 정한은 두 어깨에 “해와 달의 형상”이 있다고 알려졌다.<sup>27)</sup> 그것은 두 어깨에 돌아 있는 색깔이 다른 사마귀를 말하는 것이었다.<sup>28)</sup> “해와 달”은 군주를 상징하는 것으로 해석

23) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 13일) 罪人李榮昌刑問二次, “玉如曰, ‘勿慮也. 有一人, 可爲我國主者.’ 雲浮曰, ‘率來.’ 大聖法主與玉如出來, 鐵原金將軍墓所近處, 率去其人. 年可九歲是白乎旆, 兩耳大, 耳上有圓如切餅狀者, 兩眉間有黑子如星. 十歲後, 則黑子自消, 及長爲人甚偉.” (『推鞠』 [11:797])

24) 『謀反大逆罪人德基等鞫案』, 同治 7년(1868) 8월 2일, 推考次罪人朴允垂年五十六, “煥泰之言, 渠子德基, 背有七痣, 掌有元字王字紋.” (『推鞠』 [29:203-204])

25) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 8월 29일 推考次罪人楊永烈年四十二, “晩植手掌, 有王字異紋, 姓又是鄭, 今世眞人云. 而以吾觀之其狀貌, 亦不凡. ‘矣身答曰, 吾亦粗解相術, 而晩植亦夙知之人也. 目睛無彩聲, 音不響祇, 一庸人也.’” (『推鞠』 [29:279])

26) 『辛酉 推案及鞫案』, 同日(날짜불명) 庶孽蘇德裕年六十八, “唐人相吾曰, ‘爾有虎步, 必有豐隆角.’ 因撫頂上, 果有兩角, 謂曰, ‘此是天日角.’” (『推鞠』 [1:14])

27) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일), “嶺南有鄭姓人, 相貌奇異, 兩肩有日月狀. 當推此人爲主.”

될 수 있었다. 그러나 정한 자신은 심문 과정에서 이를 전혀 언급하지 않고 단지 관상가가 자신의 얼굴을 보고는 “수명은 칠십을 넘지 못하겠으나 평탄하고 해가 없겠다.”라고 평하고, 어깨의 점을 보고는 “옷을 입을 상(衣服之相)”이라 했을 뿐이라고 주장하였다.<sup>29)</sup> 맥락상 “옷을 입을 상”이란 고귀하게 될 상임을 암시하는 것 같기는 하지만, 이것만으로는 반란의 근거가 되기에는 부족한 듯하다. 그러나 또 다른 주모자인 양천식은 정한과의 대질심문에서 자신들이 과거에 다음과 같은 대화를 했다고 폭로하였다.

네(정한)가 옷을 벗고 내(양천식)게 검은 사마귀를 보여주면서 “이것은 극히 귀한 상이다.”라고 말하지 않았느냐. 그때 문일광(文日光)또 자기 상을 보여줬는데 가슴에 일곱 개의 점이 있었다. 문일광은 “나의 이 상은 성인(聖人)의 상이다.”라고 말했다. 이게 거짓말인가? 설령 왕자나 왕손이라도 임금의 물망에 오르게 되면 죽는다. 네가 어찌 온전할 수 있겠느냐?<sup>30)</sup>

다시 말해, 그들에게 있어 정한의 “극히 귀한 상”이나 문일광의 “성인의 상”은 왕의 상으로 이해되었다. 한편, 이 변란의 모사격이었던 술사 성지도 또한 재상의 상이었기 때문에 모반에 참여하였다고 한다. 그의 긴 구레나룻이 “당상관(堂上官)이나 가선대부(嘉善大夫)가 될” 상인데, 최근에 그것이 더욱 길어졌다는 것이다.<sup>31)</sup> 이런 사례에서는 왕이 될 사람도, 재상이 될 사람도 관상으로 결정되었다. 유사한 주장은 백태진(白兌鎭) 사건(1813)의 참여자인 술사 백동원(白東源)에게서도 볼 수 있다. 그는 자신의 팔에 검은 사마귀 일곱 개가 있다는 것 때문에 “개국 정승(開國政丞)”이 될 것이라고 주장하였다.<sup>32)</sup> 또한 관상은 주모자들 스스로의 비범함을 주장하기 위해서만이 아니라, 변란 참여자를 포섭하는 데에도 이용되었다. 이필제의 두 번째 변란 시도(1870)에

28) 『鄭澣獄事文書』 3, (1631년 2월 11일) 推鞠廳啓曰, “鄭澣則相貌甚好. 左右肩俱有痣, 一黑一紫. 左耳下, 有白痣累箇稠密.” (『推鞠』 [4:699])

29) 『鄭澣獄事文書』 4, (1631년 2월 19일) 幼學鄭澣年五十, “太虛相矣身曰, ‘壽不過七十, 平平無害.’ 仍見兩肩黑子曰, ‘此乃衣服之相也.’” (『推鞠』 [4:827])

30) 『鄭澣獄事文書』 4, (1631년 2월 19일) 鄭澣楊天植面質, “汝解衣示黑痣吾曰, ‘此極貴之相也.’ 其時文日光亦示其相, 胸有七點. 日光曰, ‘吾之此相, 是聖人之相也. 云. 此虛語耶? 雖王子王孫, 得參人君之望, 則死矣. 汝何能得全?’” (『推鞠』 [4:829])

31) 『仁祖實錄』 권24 인조 9년(1631년) 2월 丁未(3일), “昌寧成至道善占術, 自言其相, 髯及於眉間, 則當爲堂上嘉善. 而近來其髯頗長, 故敢生兇謀.”

32) 『亂言犯上罪人兌鎭等推案』, 嘉慶 18년(1813) 7월 7일 罪人白兌鎭年三十八, “汝指汝臂上有黑痣七點, 曰, ‘吾當爲開國政丞.’”

서 술사 양영렬은 “용의 머리에 봉황의 눈동자니 더할 나위 없는 귀인의 격”이라는 말로 장경로(張景老)를 끌어들었다.<sup>33)</sup>

이런 방식의 포섭 사례는 이인좌의 난(1728)에서도 찾아볼 수 있다. 이 반란의 추대 대상은 소현세자의 후예인 밀풍군(密豐君)이었으므로, 그에 대해서는 관상의 논리가 그다지 필요하지 않았으나, 반란 참여자들은 서로의 상을 보면서 반란의 성패를 예측하려 하였다.<sup>34)</sup> ‘허씨 진인’을 내세운 송광유 사건(1628)에서도 관상은 중요한 근거가 되었다. 이 경우에는 이미 진인출현설의 주인공으로 알려져 있었던 허씨 진인 자신보다는 실존인물인 그 친족들의 상이 비범하다는 점이 강조되었다. 허씨 진인의 아버지인 허의(許懿)의 상은 “두 눈썹 사이에 콩 같은 검은 점이 있고, 등은 종 같으며, 허리는 둥글고 배는 볼록하고, 복서관정(伏犀貫頂)이니 평범한 상도 아니고 신하의 상도 아니”며, 허의의 외삼촌인 임기(林璽) 또한 “귀가 포백척(布帛尺)으로 두 치 정도”인 귀한 상이라고 하였다. 바로 그렇기 때문에 허의 부자는 임금이 될 것이 분명하다는 것이다.<sup>35)</sup>

박업귀(朴業貴) 사건(1688)은 관상과 변란의 관계에 있어 특별히 극적인 사례다. 노비 출신이며 아무 세력 근거가 없었던 박업귀는 자신이 왕의 상을 가

33) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 9월 8일 推考次罪人張景老年四十八更推, “永烈謂有相人之術, 觀矣身之相, 曰, ‘龍腦鳳睛, 極貴人之格.’ 且曰, ‘大事將經營. 又有異人.’” (『推鞫』 [29:356])

34) 『戊申逆獄推案』 4, 同日(1728년 4월 29일)罪人李師魯更推, “任暄相有翼曰, ‘官至二品.’ 又相矣身曰, ‘此亦相好.’ 有翼曰, ‘既是相好, 則可與同事者乎?’ 暄曰, ‘好矣.’ 有翼曰, ‘汝相好, 則吾輩有所爲之事, 汝欲入之乎?’ 矣身曰, ‘汝輩所爲, 何事?’ 有翼曰, ‘謀逆事也.’” (『推鞫』 [15:370-371]) “任暄”은 원문의 표기를 그대로 따른 것이다. 『무신역옥추안(戊申逆獄推案)』에서 이 인물의 이름은 “任暄”, “임환(任環)”, “임선(任瑄)” 등으로 표기되다가 최종적으로는 “임환(任環)”으로 확인되었다. 한편 『영조실록』과 『승정원일기』에서는 일관적으로 “임환(任環)”으로 기재되고 있다. “暄”이라는 발음을 고려하면 실제 이 인물의 이름은 任暄 등 다른 글자였을 가능성이 있으나, 인용문에서는 원문의 것을 기준으로 하였다. 『戊申逆獄推案』 5, 同日(1728년 5월 1일) 罪人李師魯任瑄一處面質, “汝不相有翼曰, ‘汝火精眼鳳宕眉, 若中頂不陷, 則雖雍正當舉出.’ 云乎? 有翼不曰, ‘汝何爲出此妖妄言?’ 云乎? 有翼又指吾相曰, ‘果如何?’ 汝又不曰, ‘汝眉乃簾眉, 乃汨沒之相, 可欠.’ 云乎?” (『推鞫』 [15:409-410])

35) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “許懿之子, 則人皆知其真人, 不容議爲. 大概崔弘誠曰, ‘人君之相, 只三種貴, 亦有爲之.’ 云. 許懿之相, 兩眉間, 有如豆黑子, 背似邊鍾, 要圓腹豐, 伏犀貫頂, 非常之相, 非人臣之相. 許懿之外三寸林璽形容, 異於凡人. 耳大以布帛尺二寸餘, 林璽亦極貴之相云. 分明許懿父子爲人君. 汝之相亦好云, 與吾輩同事, 則豈不貴乎?” (『推鞫』 [4:178-179])

졌다는 믿음만으로 역모를 일으키려 하였다. 그는 중국인 관상쟁이가 귀한 상이라고 한 “입 안의 검은 보조개”나 “눈의 겹눈동자”, “짧은 오른쪽 팔과 왼쪽 허벅다리”, “팔의 나비 모양 붉은 사마귀”, “네 개의 젖” 등을 포섭 대상에게 보여주기도 하였다.<sup>36)</sup> 흥미로운 사실은 박업귀가 언급하고 있는 기이한 표징들 가운데 다수가 고전적인 성인(聖人)의 특징들과 일치하는 요소들이라는 점이다. 일례로 한대의 참위(讖緯) 사상을 집대성한 『백호통의(白虎通義)』에서는 “겹눈동자(重瞳)”와 “네 개의 젖(四乳)”을 각각 순(舜)과 문왕(文王)이 가지고 있었던 성인의 표징으로 언급하고 있다.<sup>37)</sup> 이런 지식은 당시에 일반적으로 알려져 있었던 것으로 보인다. 정여립의 아들 정옥남(鄭玉男)이나 문인방 사건(1728)의 주모자 가운데 한 사람인 이경래(李京來) 또한 “겹눈동자”를 가지고 있었다고 알려져 있었다.<sup>38)</sup> 박업귀는 조선후기의 변란 주모자 가운데에서도 가장 보잘 것 없는 신분을 가진 사람에 속하지만, 이런 ‘귀한’ 상을 가지고 있다는 것에 대해서 비상한 자부심을 가지고 자신이 “큰일을 도모할 수 있다”고 믿었다.<sup>39)</sup>

김수정 사건(1853) 관련자들의 진술에서 관상이 이용된 방식 또한 주목할 만하다. 이 사건에서는 주로 하층민들로 이루어진 변란 참여자들이 왕족인 소현세자의 후예들인 이명섭(李明燮)과 이명혁(李明赫)의 상을 비교해 추대할 인물을 결정하려 하였다.<sup>40)</sup> 뿐만 아니라 그들은 이미 죽은 이명섭의 상은 좋지

36) 『朴業貴推案』, 同日(1688년 10월 13일)罪人出身孟時植年六十三, “一日, 必泰謂矣身曰, ‘吾有異表.’ 是如爲去乙, 問其異表之如何, 則答以, ‘吾口內有黑靨, 目有重瞳.’ 又一日言, ‘吾右臂, 及左脚上節, 皆短.’ 又言, ‘吾臂上, 有赤痣如蝴蝶.’ 又言, ‘吾有四乳.’ 如此說話, 逐日言說曰, ‘唐人相者, 稱以貴相. 又言四柱之極貴.’ 云云是去乙, 矣身聞而怪之, 求見其異表. 則黑靨段, 下唇內微有是白遣, 重瞳段, 不知其實狀是白遣, 赤痣及臂脚上節之短, 果爲的實是白遣, 所謂四乳段, 本乳之外二乳, 則各在腋下, 形如鼠乳.” (『推鞫』 [10:410-411])

37) 『白虎通義』 권下, 「聖人」, “舜重瞳子, 是謂玄景.”; “文王四乳, 是謂至仁.”

38) 정옥남에게는 “겹눈동자” 이외에 정한과 마찬가지로 어깨에 “해와 달 모양의 사마귀”도 있었다. 『練藜室記述』 권14, 「宣祖朝故事本末」 己丑鄭汝立之獄, “汝立子玉男, 生而神采俊秀, 而兩肩有痣, 如日月狀.” 이경래의 “겹눈동자”는 “한 번 눈을 뜨면 동네 개들이 달아날” 정도로 명확했다고 한다. 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일)罪人瑞集年五十二, “李京來重瞳人, 一開眼, 則村犬皆驚走矣.” (『推鞫』 [24:167])

39) 『朴業貴推案』, (1688년 10월 14일) 罪人業貴刑問一次, “曾前, 逢着過去唐人之解相法者, 則以矣身胸前, 有二小疣, 如四乳, 口中有黑靨, 左臂有赤痣, 俱是異表是如爲白乎等以, 矣身以此, 心常自負, 果懷不軌之心. (….) 矣身乘醉發言曰, ‘吾有貴相, 可圖大事.’” (『推鞫』 [10:433-434])



않아 “쓸모없는 자(無用者)”이고, 아직 살아 있는 이명혁은 골격이 좋아 “쓸만한 자(可用者)”라고 부르기도 했다.<sup>41)</sup> 보잘 것 없는 신분을 가진 사람들이, 비록 몰락한 왕족이라고 하나 왕가의 후예를 두고 추대대상으로 “쓸모없는 자”인지 “쓸만한 자”인지를 판단했다는 사실은 왕조시대의 맥락에서는 충격적인 일이다. 이것은 한편으로 19세기 변란의 급진적 성격을 보여줌과 동시에, 관상 등의 술수에 부여된 권위가 상상 이상이었음을 나타내는 사례이기도 하다.

## 마. 천문(天文)

전통적으로 천체의 움직임은 국가의 운명과 같은 큰 규모의 정치적 변동을 나타낸다고 믿어졌다. 그러나 천문에 대한 관측 및 해석은 원칙적으로 관상감이 독점하고 있었고, 고도로 전문화되어 민간의 술사들이 쉽게 접근할 수 없는 술수 분야였다. 따라서 변란 참여자들은 천문에 비상한 관심을 가지고 있으면서도 그것을 능숙하게 활용하지는 못하는 경우가 많았다. 문인방(1728) 사건에서 나온 다음과 같은 진술들은 그런 갈급함을 잘 드러내 준다.

박서집(朴瑞集)이 성문(星文)을 우러러보고는 말했습니다.

“하늘을 가득채운 성문(星文)이 저렇게나 많다. 그런데 어느 별인지 어느 궤도인지 모르니 눈이 없다고 할 만하겠구나.”

제가 말했습니다.

“천문을 해석할 줄 모르는데 어떻게 알겠는가?”

다시 두 개의 별을 보니 서로 싸우는 상이 있어서 마음속으로 매우 괴이하게 여겼지만 그것이 어떤 조짐인지는 몰랐습니다.<sup>42)</sup>

40) 『右捕盜廳臚錄』 9책, 同日(1853년 10월 17일) 罪人崔鳳周年三十七, “清流曰, ‘(…) 吾於其時, 往見九月山賊輩, 姑爲待時之意開論, 而仍往席島觀相兩李而來矣. 竟至事敗, 自取滅亡, 可謂無用之類也. 聞兩李中, 無用者一人, 雖死, 可用者一人, 尙存.’” (『捕廳』 [上:264])

41) 『右捕盜廳臚錄』 9책, 同日(1853년 10월 17일) 罪人金守禎年五十四更推, “已死一人, 尤無足可觀, 尙在一人, 骨格勝於死者.” (『捕廳』 [上:265])

42) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人文仁邦年二十八, “瑞集仰觀星文, 曰, ‘滿天星文, 如彼多也. 而不知爲某星某躔■, 則可謂無眼.’ 矣身曰, ‘不解天文, 何以知之?’ 又見兩星, 有相鬪之象, 心甚恠之. 而不知其爲何兆.” (『推鞫』 [24:187])

내가 천문을 우러러보며, “이 별은 무슨 별이고, 저 별은 무슨 별이다”라 하기에 내가 이렇게 말했다.

“이런 것은 관상감(觀象監)이 있어서 천기(天機)의 움직임을 알 수 있는데, 네가 어찌 그것을 정말로 안단 말이나?”<sup>43)</sup>

그러나 이렇듯 공식적으로는 천문을 볼 자격이나 능력이 없는 인물들도 나름의 지식과 논리를 동원하여 천문을 해석하려 했다. 위의 진술로 미루어 볼 때, 문인방은 천문에 대한 전문적인 지식이 없었던 듯하지만, 실제 변란 과정에서 그는 하늘을 보며 “주성(主星)이 두 개 있으니, 분명 나라가 뒤흔들릴 것이다.”라거나, “적성(賊星)에는 별 탈이 없고 십성(十星)이 모두 모두 모일 날이 머지않은 것 같다.”는 등의 주장을 했다. 뿐만 아니라 그는 자신의 동조자들을 ‘십성(十星)’에 대응시키기도 했다.<sup>44)</sup>

이와 같은 아마추어적인 천문 관측 사례는 윤지 사건(1755)에서도 볼 수 있다. 유배객이었던 윤지는 술수에 대한 전문적인 지식이 없는 유자였지만, 제한적인 천문 지식을 활용하여 천고성(天鼓星)이 떨어진 것을 장차 국가에 “난이 있을” 징후라고 주장하였다.<sup>45)</sup> 또한 함이완 사건(1694) 자료에는 관상감에 속해 있는 술관은 아니었으나 저명한 민간 술사였던 임대(任奎)가 “남방에 속하는 화성은 색이 약해졌고, 서쪽에 속하는 금성에는 빛이 있었다.”는 천문을 통해 “남인이 반드시 패망하고, 서인이 반드시 들어올 징조”라는 정세를 예측했다는 기록이 있다.<sup>46)</sup> 임대와 같은 민간의 술사들이 활발하게 참여한 흥복영 사건(1785)에서는 천문 관측이 삼국분열의 예언과 결합하기도 하였다. 즉, “김

43) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人瑞集更招, “汝仰觀天文, 曰, ‘此星爲某星, 彼星爲某星.’ 故吾曰, ‘此則有觀象監, 能知天機之運動. 汝何必知之?’” (『推鞠』 [24:191])

44) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人白天湜年三十五, “仁邦言, 主星有二, 國必擾亂矣.” (『推鞠』 [24:147]); 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二, “九月二十九日夜, 仁邦忽觀天文, 謂矣身曰, ‘賊星無恙, 十星都會之時, 似在非久矣.’ (….) 矣身問仁邦曰, ‘十星果應何人?’ 仁邦曰, ‘金勳, 李京來, 白天湜, 吳成賢, 金廷彦, 都昌國, 郭宗大, 文仁邦, 合爲八人.’” (『推鞠』 [24:166])

45) 『逆賊尹志等推案』, 同日(1755년 3월 7일) 罪人林國薰更招, “天鼓星隕矣. 壬辰十餘年前, 有此變, 而趙重峯知其必有亂. 今又有此變, 年數若滿, 則亦必有亂. 若有亂, 則吾必放還.” (『推鞠』 [21:551])

46) 『咸以完金寅等推案』, 同日(1694년 3월 26일) 本府開坐咸以完李時棹面質, “任奎仰觀天象, 火星屬南, 而色衰, 金星屬西, 而有光. 此是南人必敗, 西人必入之徵.” (『推鞠』 [11:225-226])

가는 올해(1785) 일어나고, 정가는 정미년(1787)에 일어나며, 정가가 무신년(1788)에 일어나 세 성씨가 백 년 동안 서로 싸울 것이기 때문에 객성(客星)이 남쪽으로부터 이미 경성(京城)에 들어갔다”는 것이다.<sup>47)</sup>

그러나 천문으로 변란과 같은 정치적 격변을 예측할 수 있다는 관점에는 중대한 이론적 문제가 있었다. 동아시아의 점성학에서 천문으로 인간사를 예측하는 것은 분야(分野) 이론을 통해 이루어졌다. 이것은 천상(天象)을 몇 가지 구역으로 나누어, 이를 특정한 지역에 대응시키는 것이었다. 역사지리학자 탕샤오핑(唐晓峰)은 분야와 천명(天命)의 관계에 대해 다음과 같이 설명한다.

분야는 천명(天命)을 구역화했다. 천명의 영향은 때로 땅 위 전체의 인간 세상에 대응되는 것이 아니라 어느 한 구역만 대응되기도 한다. 이에 지상의 정치 지리와 사회 지리의 불균형성(권력을 얻음과 잃음, 승리와 패배, 길함과 흉함)을 해석하기 위해 ‘천명’의 배경과 근거를 제공한다.<sup>48)</sup>

문제는 분야 이론의 대상이 되는 것은 특정 시기 중국의 지리 범위 내에 해당하는 주, 국, 군현들이었고 그 밖의 지역을 어떻게 다룰지에 대해서는 모호한 상태로 남아 있었다는 점이다. 청대의 학자 완규생(阮葵生)은 분야를 중국 대륙 내의 구주(九州)에 대응시키면서 사이(四夷)를 포함시키지 않은 것에 대해 “만이용적(蠻夷戎狄)에게 어찌 해와 별이 비치지 않겠는가?”라고 비평한 바 있다.<sup>49)</sup> 이처럼 정치적인 천문 해석의 근거가 되는 천문지(天文志)들은 대개 천자국(天子國)을 기준으로 하고 있었기 때문에, 중국 중심의 세계관에서는 이적(夷狄)인 조선의 상황을 어느 정도까지 반영하고 있는지에 대한 합의가 없었다. 고려 시대와 같이 외왕내제(外王內帝)의 ‘다원적 천하관’을 가지고 있었던 시기에는 천문이 중국 왕조와 구분된다는 의식이 있었으며 하늘과 천체에 대한 독자적인 제천의례 또한 행해졌다.<sup>50)</sup> 그러나 이것이 정치 현실을 예

47) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일). “金哥起於今年, 劉哥起於丁未, 鄭哥起於戊申, 三姓將百年相戰, 故客星自南方, 已入京城云矣.” 특히 서북 지역의 술사인 주형채는 천문의 전문가로 알려져 있어서 지역민들이 이주 여부를 그에게 묻기도 하였다. 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 辛未(22일).

48) 唐晓峰, 『从混沌到秩序: 中国上古地理思想史述论』(北京: 中华书局, 2010) [김운자 옮김, 『혼돈에서 질서로: 중국 상고시대 지리사상사 탐구』(글항아리, 2015), 221.]

49) 『茶餘客話』 권13, 分野, “分野配以九州, 而環海四夷概不與焉, 前人多以為疑. (….) 蠻夷戎狄, 豈日星所不臨哉?”

측하기 위한 독자적인 성명학(astrology) 이론으로 발전했다는 증거는 찾기 어렵다. 따라서 천문과 정치적 사건의 관계에 대한 지식이 있더라도, 이것을 조선의 현실에 곧바로 적용할 수 있는지에 대한 의심이 제기되곤 하였다. 이런 사례는 정한 사건(1631)의 다음과 같은 진술에서 확인할 수 있다.

박희집(朴禧集)이 말했습니다.

“요즘 천문(天文)에 형혹성(熒惑星)이 남두(南斗)에 들어갔는데, 이것은 무슨 징후인가?”

제(성지도)가 답했습니다.

“『사략(史略)』에 ‘형혹성이 남두에 들어가면 천자(天子)가 궁궐을 나와 도망친다.’고 했다. 그 외에는 내가 풀지 못했다.”

그러자 박희집이 곧바로 말했습니다.

“오랑캐도 천상(天象)에 응하는가?”<sup>51)</sup>

그러나 이 문제는 19세기 말에 이르면 자연스럽게 해소된 것으로 보인다. 안기영 사건(1881) 관련자들은 당시 거대한 미성(尾星)이 출현한 것을 두고 “중화와 소중화가 함께 망할” 징후라고 파악하였다.<sup>52)</sup> 이는 서울과 지방에 “괴질(怪疾)”이 퍼져 “사람 목숨이 많이 상할 것”이라는 예측으로 이어졌다.<sup>53)</sup>

50) 『帝王韻紀』 권下, 「東國君王開國年代」, “遼東別有一乾坤, 斗與中朝區以分.”; 노명호, “高麗時代의 多元的 天下觀과 海東天子”, 《한국사연구》 105 (1999), 28-29; 김일권, 『우리 역사의 하늘과 별자리』 (고즈원, 2008), 367-371.

51) 『鄭澣獄事文書』 10, (1631년 3월 18일) 成至道刑問二次 “禧集又曰, ‘近來天文, 熒惑入南斗, 此何象耶?’ 矣身答曰, ‘史略云, 熒惑入南斗, 天子下殿走, 而其他, 則吾未解耳.’ 云. 則禧集即曰, ‘虜亦應天象耶?’” (『推鞠』 [5:8-9]) 천문을 통한 재이 설에서 형혹성의 의미에 대해서는 다음을 참조. 串田久治, 『王朝滅亡の予言歌: 古代中国の童謡』 (東京: 大修館書店, 2009) [홍승현 옮김, 『왕조 멸망의 예언가: 동요를 통해 본 한제국 흥망사』 (경북대학교 출판부, 2015), 171-186.]

52) 『右捕盜廳臚錄』 30책, 同日(1881년 9월 1일) 罪人李龍祥年七十四, “其後六月初一日, 尾星出. 李鍾海言內, ‘此星何如大? 中小華並亡.’” 미성(尾星)은 별자리의 이름이기도 하지만, 맥락상 여기에서는 혜성을 말하는 듯하다. 이 시기(양력 1881년 6월 하순)에는 일반적으로 “1881년의 대혜성(the Great Comet of 1881)”이라고 알려진 비주기혜성(C/1881 K1)을 북반구에서 나안으로 관측할 수 있었다. 같은 시기의 실록과 『승정원일기』 기록에 의하면 혜성은 1881년 6월 1일에서 7월까지 관측되었는데, “꼬리의 길이는 1장(丈) 정도이고 색은 창백했다(尾長丈許, 色蒼白)”고 한다. (『承政院日記』 2888책, 고종 18년(1881) 6월 5일.)

53) 『大逆不道罪人驥泳等鞫案』 坤, 同日(1881년 10월 12일) 罪人李彙靖與罪人李鍾海面質 “問: 人命多傷云者, 指何方而言乎? 供: 京鄉必有怪疾云矣.” (『推鞠』 [30:314])

19세기 동아시아에서는 여러 차례에 걸친 콜레라의 대유행 이래 전염병의 창궐에 대한 종말론적 위기의식이 널리 퍼져 있었다.<sup>54)</sup> 여기에서 독특한 점은 미성의 출현으로 암시된 재난이 청과 조선에 동시에 영향을 줄 것이라는 주장이다. “미성(尾星)은 대국(大國)에도 이롭지 않고, 동방(東方)에도 이롭지 않다. 분야가 서로 같기 때문이다.”<sup>55)</sup> 이것은 이 시기 조선이 가지고 있었던 소중화 의식과도 관련이 있었던 것으로 보인다. 이런 맥락 속에서 조선은 중국과 같은 분야에 속해 있어 천변(天變)의 영향을 동시에 받는다는 인식이 나타났다.

이처럼 ‘대중화’와 ‘소중화’가 운명을 같이 하며 함께 망할 것이라는 예언은 『정감록』 계통의 예언서에서도 널리 발견된다. 흥미롭게도 이런 예언은 일반적으로 천문, 특히 혜성과 관련된 맥락에서 서술되어 있다.<sup>56)</sup> 천문 해석에 대한 이와 같은 인식 변화는 하늘에 나타나는 이변을 조선만의 정치변동만이 아니라 중국을 포함하는 동아시아 세계 전체와 관련된 것으로 받아들이게 하였다. 최봉주 사건(1853)의 관련자들에게는 이 해 7월에 나타난 혜성(C/1853 L1)이 각별한 관심의 대상이 되었다.<sup>57)</sup> 그들은 혜성을 재이로 파악하는 한편, 이를 청의 정세와 연관 지었다. 당시 청은 1차 아편전쟁과 태평천국 봉기 등 격변을 겪고 있었다. 특히 같은 해 3월에 태평천국군은 남경(南京)을 점령하기도 하였다. 변란 참여자들이 이런 정보를 어디까지 알고 있었는지는 분명하지 않으나 중국에 심상치 않은 일이 일어나고 있다는 의식은 널리 퍼져 있었다. 이런 상황은 혜성의 출현에 대한 종말론적 해석으로 이어졌다.

“혜성이 이와 같으니 과연 어떠한가? 지금 중국에서 무슨 일이 일어났다고 한다. 또 강원도에서는 고변(告變)이 있었다고 한다. 저 혜성은 과연 무슨 조짐인가?”  
김수정(金守禎)이 말했습니다.

“넓고 크니 화(禍)는 빨리 지나가고 재앙은 작을 것이다.”

54) 박인규, “수운 최제우와 증산 강일순의 괴질론”, 《종교학연구》 34 (2016), 118-120.

55) 『大逆不道罪人驥泳等鞫案』 坤, 光緒 7년(1881) 10월 10일 推考次罪人李鍾海年三十三 “尾星不利於大國, 又不利於東方. 分野相同故也.” (『推鞫』 [30:274])

56) 『秘訣輯錄』, 「鑑訣」, “慧星出於軫頭, 入於河間, 犯於紫微, 移於斗尾, 至於斗星, 終於南斗, 則大小中華, 偕亡矣.”; 『徵秘錄』, “其後彗星出於軫頭, 入於河魁, 犯於紫微, 移於北斗, 遷於水星火星, 然後, 與大中小中, 俱亡.”

57) 『逆賊守禎等獄案』, 咸豐 3년(1853) 10월 23일 推考次罪人金守禎年五十四, “洪榮瑾曰, ‘七月彗星, 是何災也?’ 矣身曰, ‘儒生言災異, 當據天文志而已.’” (『推鞫』 [28:678])

최봉주(崔鳳周)가 곁에 있다가 말했습니다.

“세상은 오래 가지 않을 것이다.”<sup>58)</sup>

천문은 고전적인 지식 체계에 기반을 두고 있었으며, 공식적인 정치 담론에 서도 진지하게 다루어졌다. 그 가운데에도 혜성의 출현은 특히 불길한 것으로 여겨져 하늘의 경고 혹은 국왕이 수성(修省)을 해야 하는 재이(災異)로 취급되었다. 이런 맥락 때문에 천문은 변란에 천인상관(天人相關)의 우주론적 정당성을 부여할 수 있었으며, 관상, 사주 등 여타의 술수에 비해 양반 동모자를 설득하기에도 상대적으로 유리한 수단이었다.

## 바. 망기(望氣)

기운을 살펴서 점을 치는 망기(望氣)의 술법은 정치적 맥락에서는 왕기(王氣), 천자기(天子氣)의 소재를 파악하는 방식으로 사용되었다. 이런 술법의 고전적인 전거는 한 고조 유방(劉邦)의 고사였다. 『사기』의 「고조본기」에 의하면, 시황제가 순행을 한 것은 동남쪽에 ‘천자기(天子氣)’가 있다는 술사의 말을 듣고 그 기운을 누르기 위해서였다. 고조가 망탕산(芒碭山)에 숨어 있을 때는 여후(呂后)가 운기(雲氣)가 서린 것을 보고 찾아갈 수 있었다. 이 사실이 알려지자 패(沛)의 젊은이들이 유방을 찾아가 부하가 되었다고 한다.<sup>59)</sup>

유희(遊俠)으로 시작해 황제의 자리에까지 오른 한 고조는 조선의 야심가들에게도 이상적인 모델이었다. 따라서 기운을 볼 줄 아는 망기자(望氣者)의 역할은 중요했다. 정덕기 사건(1868)의 가담자인 술사 박윤수(朴允垂)는 정덕기의 집에 서려 있는 서기(瑞氣)가 한 고조가 망탕산에 있을 때 서렸다는 운기를 방불케 한다고 발언하였다.<sup>60)</sup> 이런 형태의 술수는 조선후기 내내 진인의

58) 咸豐 3년(1853) 11월 1일 推考次罪人洪榮瑾年四十九更推, “彗星如是, 果何如耶? 方今中國有事云. 且江原道有告變云. 彼彗星, 果爲何應耶?” 云爾, 則金守禎曰, ‘廣大, 則禍速災小.’ 崔鳳周在傍, 曰, ‘世將不久.’” (『推鞠』 [28:787])

59) 『史記』 권8, 「高祖本紀」, “秦始皇帝常曰, ‘東南有天子氣’, 於是因東游以厭之. 高祖即自疑, 亡匿. 隱於芒碭山澤巖石之間. 呂后與人俱求, 常得之. 高祖怪問之. 呂后曰, ‘季所居上常有雲氣, 故從往常得季.’ 高祖心喜. 沛中子弟或聞之, 多欲附者矣.”

60) 『右捕盜廳臚錄』 24책, (1868년 7월) 朴允垂年五十六, “君之子所居處, 瑞氣常隨, 此誠漢高祖之芒碭山雲氣彷彿也.” (『捕廳』 [中:748])

탐색이나 변란의 추대 대상에 대한 선전에 동원되었다. 정여립의 난(1589)에 참여했던 승려 의연(義衍)은 다음과 같이 말했다. “내가 요동에 있을 때 조선을 바라보니 왕기(王氣)가 있었다. 조선에 와서 살펴보니 왕기는 전주(全州) 동문 밖에 있었다.”<sup>61)</sup> 또 이괄의 난(1624)의 참여자 남응화(南應華) 또한 망기를 할 줄 알아서 이괄 집의 기운이 좋다고 했다.<sup>62)</sup> 이영창 사건(1697)의 참여자들 또한 “정 포은(鄭圃隱)의 13세손과 최영(崔瑩)의 후예를 망기하여 찾아내었다.”<sup>63)</sup>

망기법은 단순히 진인의 행방을 찾는 데만이 아니라, 진인의 출현이 임박했다는 징후를 읽는 데에도 이용되었다. 송광유 사건(1628)의 경우, 망기자는 남산의 기운을 보아서 국운을 점치고 있는데, 남산(南山)은 ‘허씨 진인’의 아버지로 지목된 허의를 상징하는 것으로 해석되었다.<sup>64)</sup> 함이완 사건(1694) 당시에는 술사 임대(任奎)가 망기법으로 해상진인(海上眞人)의 출현을 예언하며 모금을 하는 사례도 있었다.<sup>65)</sup>

사주의 경우와 마찬가지로, 진인의 출현을 예언하는 데 이용되던 망기법은 현 체제의 운수를 평가하는 방식으로 사용될 수도 있었다. 백태진(白兌鎭) 사건(1813)에서는 술사 백동원(白東源)이 도봉산을 가리키며 망기를 하고는 “정기(精氣)가 너무 좋고, 운이 아직도 멀었다”고 평했다.<sup>66)</sup> 도성의 기운이 너무 좋아서 아직도 국운이 남아 있으니 아직은 멸망의 시기가 아니라는 주장이다. 반대로 심담응(沈聃應) 사건(1872) 기록에서는 망기를 통해 국운이 불길함을

61) 『宣祖修整實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일) “余在遼東時, 望朝鮮, 有王氣, 及來朝鮮候之, 則王氣在全州東門外.”

62) 『逆适獄事文書』 1, (1624년 1월 19일) 鄭燦更推, “南應華能望氣, 以李适家氣爲佳.” (『推鞠』 [2:436])

63) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人兪選基年三十七, “鄭圃隱十三世孫, 及崔瑩後裔, 望氣尋得.” (『推鞠』 [11:740])

64) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “望氣者云, ‘嘉哉! 南山之氣, 鬱鬱葱葱, 盖臣旺君衰之象也.’ 雖以凡眼見之, 南山松柏茂盛. 況許懿兒名南山.” (『推鞠』 [4:174])

65) 『咸以完金寅等推案』 人, 同日(1694년 9월 5일) 罪人康晚泰刑問四次, “構曰, 任奎望氣, 而其言內, ‘海島中, 似有真人. 甲乙之年, 國內必亂, 汝須往見任奎.’ 亦爲白去乙, 矣身往問任奎, 則奎曰, ‘雖不能詳知, 而此事有之矣.’ 云云是白去乙, 矣身聽其所言而已. 奎又曰, ‘甲乙兩年之間, 真人當出陸, 將爲往迎. 汝須出銀.’” (『推鞠』 [11:572])

66) 『亂言犯上罪人兌鎭等推案』, 嘉慶 18년(1813) 7월 6일, 罪人白東源年六十九更推, “入島之時, 島人待汝以別星. 出泊漢江之時, 汝指道峰而言曰, ‘精氣甚好, 運尙遠矣.’” (『推鞠』 [27:240])

주장한 사례가 보인다. 즉, “작년 12월 입춘날 저녁에 북방에 붉은 기운이 있었는데 이것은 국가에 불길한 징조다. 올해 3월 8일 임진일은 우리나라의 액운(厄運)이다.”라는 것이다.<sup>67)</sup> 이처럼 망기의 또 다른 활용법은 특정한 방위의 기운을 살펴서 국운이나 앞날의 재앙을 예측하는 것이었다. 이것은 변란의 시기를 결정하는 중요한 수단이 되기도 하였다. 1870년에 이필제와 동모한 술사 성하첨(成夏瞻)은 진주 거사를 준비하면서 망기를 하고는 거사일을 지정해 주면서 “다시 오지 않을 때가 되었다(時乎不再)”고 선언하였다. 그는 말했다. “남해에 길한 기운이 있다. 때를 잃을 수는 없다.”<sup>68)</sup>

### 사. 저주(呪呪)

지금까지 다른 술수들이 주로 불확실한 미래를 예측, 해석하는 것이었다면 저주는 보다 직접적으로 타인에게 해를 끼치는 수단이었다. 조선후기엔 궁중의 저주 사건이 빈번했으나 이는 많은 경우 내명부 내의 권력투쟁과 관련되어 있었다. 즉, 저주는 경쟁자에게 실제로 해를 끼치려는 의도로 실행되거나, 저주를 시행했다는 사실을 폭로함으로써 경쟁자를 제거하는 수단으로 사용되었다. 따라서 이들 저주 사건들 대다수는 다른 변란 사건들과 같은 범주에서 논하기에 적절하지 않다.

그러나 국왕을 직접적인 대상으로 한 저주 사건은 이야기가 다르다. 정적이거나 원수에게 해악을 끼치기 위한 흑주술(black magic)의 형식들은 군주에 대해 사용되기도 하였다. 또한 다른 변란 모의 사건들과 마찬가지로, 저주 사건이 실제로 왕에게 위해를 가하기 위해 이루어진 것인지 혹은 정치적 목적으로 조작된 것인지를 판단하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고, 국왕에 대한 저주가 실제로 행해진 것은 많은 경우 사실이며, 저주는 흔히 군사행동이나 암살과 같은 좀 더 실제적인 수단과 병행되기도 하였다. 역사민속학자 유승훈에 의하면, “역모를 계획했던 모반자들은 왕에 대한 저주를 동시에 도모

67) 『逆賊沈聰應等鞫案』, 同治 11년(1872) 6월 24일 推考次罪人李士元年三十七, “其夜, 方道赫謂矣身曰, 昨年十二月, 立春日夕, 北方有紅氣, 此是國家不吉. 今年三月初八日壬辰, 卽我國厄運也.” (『推鞫』 [29:524])

68) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 9월 4일 推考次罪人鄭晚植年四十八更推, “有吉氣於南海, 時不可失.” (『推鞫』 [29:306])



했다. 밖으로는 군사를 모아 난을 일으키고, 안으로는 은밀히 왕을 저주하는 일을 병행했다.”<sup>69)</sup>

당대인들이 저주의 실제적 효과를 어느 정도나 신뢰했는지를 명확하게 논증하기는 쉽지 않다. 그러나 형률(刑律)에서 저주 행위로 사람을 죽이려 하는 것을 일반적인 살해죄와 동급으로 처벌하고 있었다는 것은 분명하다.<sup>70)</sup> 여기에서는 다른 주술적 테크닉들을 다룰 때와 마찬가지로, 실제의 의도나 실행 여부에 대한 판단을 유보하고 이런 ‘주술적 반란’이 어떤 방식으로 묘사되고 있는지에 대해 우선 주목하고자 한다.

국왕에 대한 저주 사건으로 가장 잘 알려진 것은 정조 즉위 직후의 홍술해(洪述海) 사건(1777) 과정에서 발각된 무녀 점방(占房)의 저주였다. 점방은 왕과 그 측근 홍국영(洪國榮)을 대상으로 다양한 방식의 저주를 했다고 고발되었다.<sup>71)</sup> 흑주술의 효과에 대한 믿음이 존재하는 문화에서 저주는 통치자를 그 대상으로 하는 것만으로도 실질적인 변란의 수단이 될 수 있다고 여겨졌다. 1651년에 귀인 조씨(貴人 趙氏)와 효명옹주(孝明翁主)가 주도한 저주 사건은 명시적으로 국왕 효종을 대상으로 하고 있었다.<sup>72)</sup> 그 주된 방법은 무녀가 뺏가루를 왕의 침소에 묻는 ‘매흉(埋兇)’과 왕을 저주하는 기도였다.<sup>73)</sup> ‘매흉’의 내용물은 뺏가루 이외에도 “어린아이 시체의 머리와 두 손”, “고양이 새끼를 죽여서 말린 것”, “흰 병아리를 죽여서 말린 것”, “벼락 맞은 나무”, “무덤 위의 나무”, “태어난 지 칠 일이 되지 않은 아이의 옷” 등이 있었다.<sup>74)</sup> 효명옹

69) 유승훈, 『조선 궁궐 저주 사건』 (글항아리, 2016), 303.

70) 『大明律直解』 권19, 「刑律」, 人命, “厭魅·符書·呪咀·妖術乙用良, 謀殺人爲在乙良, 各以, 謀殺例以, 論齊.”

71) 『正祖實錄』 권4, 정조 1년(1777) 8월 甲辰(11일), “占房汲五方之井水, 及述海家之井水, 又汲都承旨洪國榮家井水, 合成一器, 和注述海家之井. 且以朱砂畫二像, 一稱洪國榮, 一稱某姓兩班, 卽不敢言之地. 以矢編結二像, 仍乘草轎, 至述海家, 以示述海妻. 述海妻見而還授占房, 使埋當埋之地. 占房又作弧矢, 向空射之曰, ‘此是必死人之法也.’ 又寫符呪, 使其夫往埋洪國榮門前路曰, ‘其人必死矣.’”

72) 이 저주 사건은 효종의 즉위와 함께 실각하여 광양으로 유배되어 있었던 김자점 일가의 모반 사건과 연관되어 있었다. 김세봉, “孝宗初 金自點 獄事에 대한 一研究”, 《사학지》 34 (2001).

73) 『自點等逆獄推案』 2, 同日(1651년 12월 5일) 業伊更推, “每於大殿寢室, 及大妃殿寢室, 世子寢室, 及儲承殿諸處良中, 往來之時, 手自開, 出骨末, 藏之袖中, 或夜或晝, 到處灑散爲白遺, 至於內殿侍宿時, 持骨末潛散.” (『推鞫』 [7:205]); 『自點等逆獄推案』 1, 內需司(…) 辛卯(1651년) 11월 19일 推考次罪人英伊, “同隊兒輩謂曰, ‘鼻孔作語之巫, 今又再來, 欲徵祈禱之價而去.’ 云云爲白臥乎所, 所謂祈禱, 不知某事, 而大概似是大殿了咀呪之事也.” (『推鞫』 [7:11-12])

주가 이런 저주를 사주한 동기에 대해서, 한 궁녀는 공주가 국왕에게 원한을 가져 임금을 없애고 시아버지인 김식(金弑)을 임금으로 삼기 위함이었다고 진술하였다.<sup>75)</sup>

이 사건에서는 무당들만이 아니라 거사(居士)와 승려들을 동원하여 불상을 만들어 행하는 기도 형식의 저주도 이루어졌는데, 흥미롭게도 이 행위는 “수륙(水陸)” 또는 “나라를 원망하는 기도(怨國祈禱)”라고 불리었다.<sup>76)</sup> 이 “원불(願佛)” 형식의 기도는 조 귀인과 효명옹주의 시주로 이루어졌는데, 그 목적은 “국가에 해를 끼쳐 멸망시키고” 인조의 장남인 숭선군(崇善君)을 임금으로 세우기 위한 것이었다는 진술도 나왔다.<sup>77)</sup> 조 귀인은 승려(普上)과 궁중의 여인 수 명과 함께 불상 앞에서 손을 모으고 숭선군이 임금이 되기를 바란다는 기도를 올리기도 하였다.<sup>78)</sup> 그 절차는 불상을 만들고 점안설재(點顏設齋)를 할 때, 기도 내용을 축독(祝讀)한 뒤에 태우는 것이었다.<sup>79)</sup> 기도할 때에는 “떡 한

74) 『自點等逆獄推案』 3, 同日(1651년 12월 14일) 趙星老更推 “上年秋, 趙貴人, 使朴尙儉之妾, 作書送于矣妹海原令妻, 曰, ‘曾聞汝家奴恚生, 甚爲伶俐, 以治病事, 善覓送葬之肉云, 今者切有用處, 兒頭及兩手覓送, 則當不惜萬金矣.’ 又曰, ‘得一貓兒, 殺而乾送, 白色鷄兒, 勿傷一羽, 亦爲殺而乾送. 霹靂木及塚上木, 亦爲覓送. 此等物速爲覓送, 此書卽須毀.’ 云. 且書簡持來婢莫今口傳曰, ‘七日內兒衣, 亦有用處, 而書中忘, 未及之矣.’” (『推鞠』 [7:360])

75) 『自點等逆獄推案』 2, (1651년 12월 7일) “問于業伊曰, ‘咀呪行兇於大內者, 意欲何爲耶?’ 業伊曰, ‘咀呪, 則人輒死云矣.’ 又問曰, ‘向誰爲之耶?’ 業伊曰, ‘向上爲之. 翁主欲自便安, 故爲之矣.’ (….) 鉤問, ‘翁主有何不得便安之事, 而作此兇計, 欲爲便安之計耶?’ 招曰, ‘不欲生, 而爲此咀呪矣.’ 又問, ‘以何事不欲生耶?’ 招曰, ‘自內不爲善待, 所賜之物不如前日, 故爲此計耳. 欲爲便安之計者, 欲無國而自生之意也.’ 又問, ‘無國之後, 有何樣便安之事?’ 則招曰, ‘欲獨生矣.’ 更加鉤問, 則招曰, ‘欲與洛城尉父爲生耳.’ 又問之, 則招曰, ‘事成之後, 欲以洛城尉父爲君矣.’” (『推鞠』 [7:225-226])

76) 『自點等逆獄推案』 2, 同日(1651년 12월 5일) 業伊更推, “上年冬間, 與居士交通往來於後門, 給與香燭胡椒等物, 怨國祈禱. (….) 成佛水陸之事段置, 不如他人崇佛之叱.” (『推鞠』 [7:204])

77) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 4일) 罪人女居士雪明年七十九, “願佛非獨翁主, 與其逆母, 同心施主, 害滅國家, 欲立崇善之計也.” (『推鞠』 [7:567]); 『自點等逆獄推案』 3, 同日(1651년 12월 13일) 金弑更推, “己丑年間, 其母鑄成佛像, 今番其事發覺. 慈殿大殿世子宮, 皆爲咀呪. (….) 大概其佛像, 爲大殿咀呪云. 上年在京時, 翁主密言矣身曰, ‘厥母與渠, 爲咀呪於大殿. 事成之後, 欲立崇善.’” (『推鞠』 [7:336])

78) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 5일) 罪人良女雪明年八十, “趙昭媛, 及女人三名, 僧普上, 崇善君乳媪, 閔庫直之妻等, 五女人, 佛前祝手, 曰, ‘崇善君, 願爲國君.’” (『推鞠』 [7:571])

79) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 2일) 僧法幸年五十刑問施爲次更推 “願佛

동이를 만들고, 밥 다섯 말을 지었습니다. 다섯 여인이 부처 앞에서 빌 때에 도봉산(道峯山) 미륵암(彌勒峯)의 수도하는 승려들이 종이에 비는 내용을 쓴 뒤에 부처의 뱃속에 넣어 두었다.”<sup>80)</sup> 기도문은 모두 한글로 되어 있었다.<sup>81)</sup> 불상은 큰 것 하나, 작은 것 하나가 만들어졌으며, 복장품(腹藏品)으로는 김세룡의 도포, 효명옹주의 저고리, 책 두 권 등도 있었다.<sup>82)</sup> 이 불상의 점안재계(點眼齋戒)를 맡았던 승려 법행(法幸)에 의하면 가담자들은 “이와 같이 불상을 만들고 축원한 후에 태평세계(太平世系)를 볼 수 있다.”고 발언하였으며, “불상이 이루어진 후에 때를 얻으면 태평(太平)이 펼쳐지기를 바랍니다.”라고 축원하기도 하였다.<sup>83)</sup>

과연 이런 사례를 저주의 범주에 포함시킬 수 있을까? 저주의 의도가 비교적 분명히 드러나는 매혹 사례들에 비해, 불상을 만들고 기도하는 행위가 저주를 위해 수행되었다는 사실은 우리를 당혹스럽게 한다. 만일 그렇다면 무속만이 아니라 불교적인 의례들도 저주를 위해 활용되었다는 증거가 되기 때문이다. 그 형식적인 절차는 일반적인 불상 조성 과정과 다르지 않다. 궁중의 인물들의 시주로 불상이 만들어지고 점안 의식 때 복장품을 넣거나 기도를 하는 것도 흔히 있을 수 있는 일이다. 그러나 그 내용과 맥락에서는 적지 않은 변형이 이루어졌다.

복장품으로 효명옹주 부부의 옷이 들어갔다는 것은 시주자의 복을 비는 행위로 이해될 수도 있다. 김세룡의 아버지 김식이 추대 대상으로 거론된 인물 가운데 하나였다는 사실, 그리고 이 저주의 대상 가운데 하나가 ‘세자’였다는

---

事段，非爲向國家祝願，乃世龍自爲得好時，逢樂事之願是如爲白乎旃，所謂樂事，陞職之說云云爲白齊。成佛點顏設齋之日，書於疏文，祝讀之後，卽爲燒火爲白有在果，矣身其時聽得。”(『推鞠』[7:559])

80) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 5일) 罪人良女雪明年八十 “祈禱時，作餅一盆，炊飯五斗許。五女人佛前祈祝時，道峯山彌勒峯修道僧人等，書於紙祈祝後，仍爲藏置佛腹。”(『推鞠』[7:571])

81) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 15일), “厥佛造成後，腹藏所入等物持來，而衣領，皆書諺文。”(『推鞠』[7:640])

82) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 5일) 罪人良女雪明年八十, “矣身段，其寺創立化主，而普上，爲大木，造成佛像，祈禱其事者也。造佛時，閔庫直妻者，持世龍道袍，翁主赤古里，冊二等物，藏置佛腹。矣身亦爲親見爲白遣，造佛之數，則大佛小佛，各一也。”(『推鞠』[7:571])

83) 『自點等逆獄推案』 5, 同日(1652년 2월 2일) 罪人僧法幸年五十訊杖四度更推, “如此成佛，祝願之後，可見太平世界矣。(…)造佛時，祝願曰，成佛後，得時，則願發太平。”(『推鞠』[7:560])

점을 염두에 둔다면 이 행위의 의미를 다른 방식으로 해석하는 일도 가능하다. 김식이 왕이 된다면 세자가 되는 것은 김세룡이다. 그렇다면 세자에 대한 저주는 그 대응자(counterpart)인 김세룡을 위한 축원 형식으로 이루어졌을 가능성이 있다. 마찬가지로 “태평세계”를 바랐다는 기도 내용 또한 상투적인 축원으로 이해될 수 있으나, 이 경우에는 “때를 얻다(得時)”라는 표현이 문제가 된다. 실제로 같은 시기 김자점 일가는 반대파를 처단하고 반정을 일으키기 위해 무인들을 포섭하고 청의 협력을 얻기 위해 접촉하는 등 거사를 준비하고 있었기 때문이다.<sup>84)</sup>

일반적으로 조선시대의 정치적 저주사건은 이상과 같이 궁중에서 일어난 저주들을 중심으로 다루어져 왔다. 그러나 명시적으로든 암시적으로든 국왕을 표적으로 삼는 저주행위는 민간의 변란 사건에서도 나타난다. 양우철 사건(1687)에서 제주도의 삼성혈(三姓穴) 안에서 발견된 흉서(凶書)는 삼성혈의 세신령에게 국왕과 제주목사에 대한 저주를 비는 형식으로 되어 있었다.

삼신(三神)께서 제주 땅에 오시어 스스로 한 나라를 이루었고 왕이 있었습니다만, 세상이 말세가 되고 토착민들은 용기가 없어 조선을 섬기게 되었습니다. 조선의 왕은 악하고 대대로 포악한 정치를 하여 제주 사람들에게 해를 끼쳤을 뿐만 아니라, 정치를 맡은 관원의 악함은 그 임금보다 심하여 백성은 괴로워하고 괴로워하며, 죽고 싶어 하고 죽고 싶어 합니다. (...) 저는 마침내 귀신을 섬기어 귀신께서 목사와 양우철을 죽인 후에 거사를 하려고 하니, 밝으신 신령께서는 빨리 목사와 양우철을 빨리 죽여주시고 또 조선왕을 빨리 죽게 하시어 저의 후환이 사라지게 하옵소서.<sup>85)</sup>

여기에서 삼성혈의 신령에게 “죽여 달라”고 빌고 있는 것은 국왕, 제주목사, 그리고 흉서의 발견자인 양우철 세 사람이다. 더구나 문서의 말미에는 “종이 끝에 사람 형상이 세 군데 그리고. 대꼬챙이를 가슴에 해당하는 곳을 가로지르며 꽂아” 두는 방식으로 표적이 되는 세 사람에 대한 염승(厭勝) 형식의 저주를 행한 흔적도 있었다.<sup>86)</sup> 나중에 밝혀진 바에 의하면 사실 이 문서

84) 김세봉, “孝宗初 金自點 獄事에 대한 一研究”, 135-138.

85) 『梁禹轍推案』(1687년 5월 2일) 梁禹轍兇書, “三神之以來濟州地, 自爲一國, 而有王是白如乎, 時世末世, 土人無勇是乎等以, 因爲朝鮮仰屬. 朝鮮君惡, 代代以暴虐之政, 害濟州之人忿不喻, 坐政官員之惡, 甚於其君, 百姓苦苦, 欲死欲死 (...) 矣身遂欲事鬼神, 鬼神之殺牧使及梁禹轍, 而後舉事是白去乎, 明神教是, 速殺牧使及梁禹轍, 而又使朝鮮王速死, 以去吾之後患爲白只爲” (『推鞫』 [10:9-10])

는 양우철에 의해 조작된 것으로서, 흥서의 작성자로 꾸며진 관리 김응길(金應吉)을 모함하기 위해 만들어진 것이었다. 따라서 이 저주는 실제의 효과를 기대하고 이루어진 것이 아니다. 그럼에도 불구하고, 모함이 효과적으로 이루어지기 위해서는 당시의 일반적인 저주 형식에 충실한 조작이 이루어져야 했다. 그러므로 이 조작 사건은 역설적인 방식으로 정치적인 목적을 가지고 이루어지는 저주의 형식을 드러내 준다. 물론 실제 해를 끼치려고 했던 대상은 표면적인 저주의 대상과 일치하지 않았지만 말이다.

### 아. 역귀(役鬼)

조선후기 변란 자료에는 귀신을 부리고 신병(神兵)을 이끌 수 있다고 주장하는 술사들도 빈번하게 등장한다. 이것은 현대인의 관점에서는 특히 이해하기 힘든 현상이지만 당대인들은 역귀(役鬼) 현상에 대해서 상당 부분 신뢰하고 있었던 것으로 보인다. 태종대 술사 문가학(文可學)은 국왕 앞에서 강우의 술법을 성공해서 상을 받는 등 저명한 인물이었다. 그러나 1406년 『신중경(神衆經)』을 읽어 귀물을 부리고 천병(天兵)과 신병(神兵)을 불러 거사할 수 있다는 발언을 했다가 처형되었다.<sup>87)</sup> 이것은 귀신을 부리는 술법을 변란과 연결시키는 전통이 이른 시기부터 존재했음을 보여준다. 조선후기 변란에서 이와 유사한 실천은 단편적인 언급으로부터 핵심적인 선전 수단에 이르기까지 다양한 형태로 나타난다.

그 가운데 특히 많은 사례에서 발견되는 것은 “신병(神兵)을 부린다”는 묘사다. 이영창 사건(1697)의 경우, 이영창은 자신이 열네 살일 때 승려 일여(一如)를 만났는데 그가 신병을 부리는 모습을 보여주었다고 주장하였다. 일여는 이 사실을 부인하였으나, 술승(術僧)이 신병을 부리는 술법을 쓸 줄 안다는 관념이 있었다는 사실은 확인할 수 있다.<sup>88)</sup> 백태진 사건(1813)에서는 “박가(朴

86) 『梁禹鞞推案』, 同日(1687년 5월 2일) 罪人業武李尙馥年三十, “展盡其紙, 則於紙末, 人形所畫三處. 皆以竹簽, 橫插於當胃處.” 『推鞞』 [10:21]

87) 『太宗實錄』 권4 태종 2년(1402) 7월 庚寅(9일); 권12, 태종 6년(1406) 11월 辛未(15일).

88) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 16일) 罪人李榮昌一如面質, “榮昌曰, ‘我十四時, 隨汝下寺洞口, 則汝豈不能使神兵, 而使我見之耶?’ 一如曰, ‘此言尤極虛無矣. 有看證耶?’ 榮昌曰, ‘吾獨見之矣.’” (『推鞞』 [11:842])

哥)”라고 불리는 해적이 신병을 부려 난을 일으키자, 술사 백동원(白東源)의 제자 “이 생원(李生員)”이 그것을 소멸시켰다는 주장이 나왔다.<sup>89)</sup> 유흥렴 사건(1851)의 참여자들은 구월산, 마니산 등에서 “요술(妖術)”을 배워 이를 거사에 활용하려고 하였다. 그들이 읽은 술서(術書)에 의하면 요술이란 “버드나무로 사람 모양을 만들어 주인 없는 오래된 무덤에 몰래 묻은 후 바람이 불든 비가 오든 매일 밤 부르는 것”이었다. 그렇게 하면 “버드나무동자[柳木童]”가 공중에서 응답하게 되는데, 이를 부르면 “바람과 비를 일으키고 신병(神兵)을 부릴 수 있다.”는 것이다.<sup>90)</sup> 그들은 이 신병을 부려 거병(擧兵)하고자 하였다.<sup>91)</sup>

이처럼 귀신을 부리는 법을 알려주는 “문서”가 있었다는 증언은 다른 사건 자료들에서도 널리 나타난다. 문인방 사건(1782)의 참여자 박서집은 자신이 『경험록(經驗錄)』, 『안호부(鸚狐符)』, 『승문연의(乘門衍義)』, 『신도태을경(神韜太乙經)』이라는 네 권의 책을 가지고 있다고 진술하였는데, 이 가운데 『안호부』가 바로 “귀신을 부리는 책(役鬼之書)”이었다. 그 술법은 다음과 같았다.

산사(山祠)의 나무로 깃대를 여러 개 만들고, 흰 종이로 밥을 찐 후 성황사(城隍祠)에 제사를 지낸다. 하룻밤이 지난 후에 그 종이를 가지고 기 두 개를 만들고, 허명(虛名)을 지어 기에 쓰고는 여러 무덤들 사이에 가서 귀신을 부릅니다. 그러면 귀신이 나와서 시키는 것을 듣습니다.<sup>92)</sup>

이 사건의 또다른 참여자인 문인방 또한 역귀의 술법을 쓸 줄 안다고 주장했다. 그는 자신이 부리는 귀신을 “육갑육정(六甲六丁)”이라고 불렀다. 육갑과

89) 『亂言犯上罪人兪鎮等推案』, 嘉慶 18년(1813) 7월 5일 推考次罪人李晦植年五十九, “朴哥, 則率神兵, 作亂於山陽島等地, 而李生員者, 往見, 掃滅之.” (『推鞫』 [27:214])

90) 『右捕盜廳臚錄』 8책, 辛亥(1851년) 11월 17일 罪人郭東煥年五十六 “所謂妖術, 以柳木爲人形, 暗埋于無主古塚後, 不顧風雨, 每於夜半呼之. 而柳木童, 而彼空中, 若有應答, 則此是厥術之成就者也. 於是乎, 使柳木童, 呼風喚雨, 能用神兵云云, 詳載於術書中.”

91) 『右捕盜廳臚錄』 8책, 辛亥(1851년) 11월 17일 罪人郭東煥年五十六 “入山學術, 而畢竟成功, 則可以移水移山, 又爲錢穀自生, 能用神兵之語, 俱載於文書中是白如乎, 矣身能用神兵, 則當爲擧兵, 大事可圖.”

92) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일)罪人瑞集更招, “以山祠木, 作旗竿無數, 以白紙裹飯, 祭于城隍祠, 過一夜後, 取其紙, 作旗兩, 作虛名書之于旗, 往衆塚之間, 呼鬼神. 則鬼出聽使.” (『推鞫』 [24:197-198])

육정을 부리게 되면, “용주(龍舟)를 저어 바다의 섬으로 들어갈 수 있고, 만약 양식이 부족하면 공중으로 음식을 옮겨올 수 있다”는 것이었다.<sup>93)</sup> 육갑과 육정은 도교 문헌에 폭넓게 나타나는 12명의 신장(神將)으로, 각각의 명칭은 문헌마다 다르게 나타난다. 조선초기 이래로 공식적인 국가의례에서는 도교적 요소가 배제되었으며, 교단도교의 도입 또한 이루어지지 않았으나, 민간의 술사들은 도교문화에 친숙했다. 따라서 도교적 신장의 명칭이 변란 상황에서 거론되는 것은 지극히 자연스러웠다. 1876년의 추국 기록에 따르면, 경상도 우병사(慶尙道右兵使)를 지낸 신철균(申哲均)이 술법을 믿고 술사들을 식객으로 받았는데, 그 가운데에는 명화적 출신의 이관일(李觀一)도 있었다. 이관일은 “망량(魍魎)”을 소환하는 술법으로 영의정의 집에 혼란을 일으키려 했다고 한다.<sup>94)</sup> 이런 진술을 근거로 결국 신철균은 모반죄로 처형되었다. “망량”을 불러서 혼란을 일으키려 했다는 계획과 당시 영의정으로 있었던 흥인군(興寅君) 이최응(李最應)의 집에서 일어난 화재가 연관되어 있었다고 인정되었기 때문이었다.<sup>95)</sup> 이처럼 귀신을 부리는 술법은 그 효능에 대한 신뢰 여부와는 별개로 불온한 의도를 가진 것으로 의심받았다.

이상의 사례들은 명백히 변란과 관련된 것도 있으나, 대체로 그 의도가 모호했다. 역귀의 술법은 기본적으로 힘의 획득과 관련이 있었다. 그리고 초자연적인 힘이 현실에 구현될 수 있다는 믿음이 존재하는 문화에서 이런 비의적 능력을 얻고자 욕망은 대단히 일반적이었다. 강이천 사건(1797) 당시에 체포된 강이천의 심복 이술범(李術範)은 역귀(役鬼)의 방법이 있는 책을 가지고 있었는데, 그는 이것이 단순히 치병을 위한 술수라고 주장하였다.<sup>96)</sup> 유생이었던

93) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人白天湜年三十五, “某條學術, 能使六甲六丁, 棹龍舟入海島. 若無糧食, 則可以運食於空中云矣.” (『推鞫』 24:152)

94) 『罪人哲均等鞫案』, 光緒 2년(1876) 2월 30일 推考次罪人丁善教年四十六, “問: 觀一傳哲均之語者, 何語也? 供: 一番驚動之語也. 問: 驚動之事, 何事乎? 供: 以神術, 如魍魎之作變矣. (….) 問: 使之作變於何處乎? 供: 銀杏樹下, 以手指牆後矣. 問: 牆後何處乎? 供: 申家之北邊, 卽北岳邊也. 果不知所指何家矣. 問: 既有所指云, 則豈不聞所指之家乎? 供: 火變之後, 更思之, 則所指北邊, 似指領相宅矣.” (『推鞫』 [29:662-663])

95) 황현의 기록에 의하면 신철균은 이 시기에 일어난 민승호(閔升鎬) 암살사건과도 연루되었다고 한다. 『梅泉野錄』 권1. 「申哲均의 獄」. 추국 기록에서는 민승호 사건과의 관련성이 직접적으로 확인되지 않으나, 신철균이 암살의 배후로 지목된 장동근(張東根)에게 화약(火藥)을 주었다는 진술이 있다.

96) 『邪學罪人金鑰等推案』, 同日(1801년 4월 3일)推考次罪人李術範年二十九更推,

강이천 자신도 이런 종류의 술법에 심취하였다. 천주교에 관심을 가진 것도 혹시 천주교에 역귀의 술법이 있지 않을까 하는 호기심 때문이었다. 그는 천주교에 입문한 김건순에게 서학에 “백령을 부리는 술법(役使百靈之術)”이 있는지를 묻기도 했다.<sup>97)</sup> 황사영(黃嗣永)의 백서(帛書)에 의하면 김건순 또한 천주교에 본격적으로 입문하기 전까지는 천주교를 “기문(奇門)”의 일종으로 여기고 강이천과 교류하고 있었다. 그 계기가 된 것은 천주교인이 가지고 있었던 “총령천신상”, 즉 미카엘 대천사상을 본 일이었다. 미카엘상은 일반적으로 칼이나 창을 들고 악마를 굴복시키는 형상을 하고 있으므로, 조선인들이 이를 기문에 등장하는 육정, 육갑 등의 신장(神將)과 동일시한 것도 무리는 아니었다. 나아가 강이천은 김건순이 “오해”한 천주교와 자신이 연구하던 “술수”를 결합한 독특한 체계를 이용해 “나라를 차지하려고” 했다.<sup>98)</sup> 김건순이 당시 조선에 들어와 있던 주문모(周文謨) 신부와 접촉한 후 천주교에 입교한 이후에도, 강이천은 신부가 그 술법을 이용해 변절자를 “아무도 모르게 살해[陰誅]”할 수 있다고 주장했다.<sup>99)</sup> 이 시점까지도 강이천은 여전히 천주교를 나라를 차지할 수 있을 정도의 위력을 가진 “백령을 부리는 술법”으로 인식하고 있었던 것이다.

지금까지 살펴본 다양한 사례에서 확인할 수 있듯이, 변란 상황에서의 주술은 기복, 양재를 목적으로 한 주술과 동일한 테크닉을 사용하고 있었다. 사주, 관상, 천문 등을 포함하는 다양한 점술의 테크닉이나 저주나 역귀와 같은 술

---

“役鬼方書中，靑龍黃龍等語，卽病家誦經之方。故鄉曲愚氓若，有度厄之事，則以此用之。”(『推鞠』[25:436])

97) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일)推考次罪人金建淳年二十六更推, “彝天又謂矣身曰, ‘役使百靈之術, 爲之則好矣.’ 云. (….) 姜彝天問矣身曰, 西洋學, 何如學耶?’ 矣身說盡邪學之一通後, 仍云, ‘與主人之意望, 役使百靈等, 判異矣.’ 云爾. 則彝天曰, ‘既不得役百靈, 且是無父無君之學, 有何滋味乎?’” (『推鞠』[25:337-338])

98) 『邪學罪人嗣永等推案』, (1801년 10월 9일) “若撒法畝慕縱深, 無門可入, 偶因鄉間教友, 得見總領天神像, 誤以爲聖教, 與奇門相通, 遂與姜彝天等, 從事奇門. 姜彝天者少北名士, 而心術不端, 以爲本國必不長久, 將有風雪之會, 學習此術, 以圖乘時進取, 若撒法不知, 而誤交之.” (『推鞠』[25:763])

99) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일)推考次罪人金信國年四十九, “此會無異歃血同盟. 此言若洩, 則南郭先生, 以其術, 陰誅之. 且刺客出沒, 屠戮其家.” (『推鞠』[25:322])



법은 문화적으로 익숙한 행위였기 때문에 변란 상황에도 효과를 발휘할 것이라는 믿음이 설득력을 가질 수 있었다. 한편 변란을 목적으로 수행된 주술이 발각될 경우, 그것은 그 자체로 모반의 증거가 될 수 있었다. 국가가 그 술법들의 실제적인 효능을 신뢰하지 않았더라도, 반란의 의도를 가지고 이루어진 모든 행위가 처벌의 대상이 되었기 때문이다.

따라서 계획이 발각되어 심문을 변란 참여자들은 자신의 주술이 '기복적'인 동기에서 이루어진 것이었음을 주장해야 했다. 반대로 타인에게 조작된 모반 혐의를 씌우려고 하는 사람들은 그것이 '혁세적'인 목적을 가지고 이루어진 불온한 사술(邪術)이었음을 입증하려고 하였다. 실제로 기복적 주술과 혁세적 주술은 외형적으로는 큰 차이가 없었다. 변란을 위한 주술은 일상적인 주술의 일부 요소를 변형하거나 추가하는 방식으로 재구성되었다. 이것은 다음 절에서 살펴볼 좀 더 조직화된 의례적 실천들도 마찬가지다.

## 2. 반역자들의 의례

지금부터는 변란 과정에서 의례의 형태로 이루어진 실천들을 검토할 것이다. 여기에서는 의례를 앞서 다룬 주술들과 구별하여 서술하고 있지만, 양자는 엄밀하게 구분되지는 않는다. 넓은 의미에서 주술은 의례적 실천의 일종으로 볼 수 있기 때문이다. 고전적인 규정에 의하면, 의례는 프레이저, 타일러, 뒤르켐, 말리노프스키 등 초기 인류학자들이 주술과 구분한 종교적 행위, 즉 즉각적이고 실용적인 효과를 기대하지 않으며, 초자연적 대상을 상징하고 있으며, 특정한 집단을 결합시키는 조직화된 실천들을 가리킨다.<sup>100)</sup> 그러나 오늘날의 의례 연구에서 주술적인 것과 종교적인 것의 구분은 더 이상 설득력을 갖기 어렵다. 영적 존재에 의존하는 주술이 있는가 하면, 성사(sacrament)와 같은 제도화된 종교 의례에서 주술적 효과를 기대하는 등 양자의 경계를 가로지르는 예외적인 사례가 너무나 많기 때문이다.<sup>101)</sup>

---

100) Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford University Press, 1997) [류성민 옮김, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』 (한신대학교출판부, 2007), 105-109.]

그럼에도 불구하고 주술과 의례의 구분은 서술 범주로서는 여전히 의미가 있다. 변란 자료에서는 즉각적인 효과에 대한 기대나 미래에 대한 예측보다는 영적 존재에 대한 기도나 집단의 결속이 강조되는 형식의 제의 행위들이 발견되기 때문이다. 이들 사례에서는 제사의 대상이 되는 신의 존재가 상정되며, 축문, 희생과 같은 정형화된 절차가 포함되었다. 주술의 경우와 마찬가지로 일반적으로 고변자들은 이런 의례가 변란의 일부이거나 준비 과정이었다고 고발하였다. 반면, 의례의 참여자들은 이것이 기복적 목적을 위해 이루어진 일상적인 행위였다고 주장하는 경향이 있었다.

만약 엄밀하게 법을 적용한다면 두 가지 가운데 어느 경우든 문제가 될 소지가 있었다. 조선의 기본 법률서로 사용되었던 『대명률』은 원칙적으로 모든 비공식적인 종교 결사나 집단 의례를 금지하고 있었기 때문이다.<sup>102)</sup> 단 이 조항은 마을 단위에서 이루어지는 정기의례 등 일상적인 의례적 실천들을 폭넓게 예외로 인정하여 처벌하지 않았기 때문에, 실제로 적용되는 사례는 드물었다.<sup>103)</sup> 비규범적인 의례는 그 수행 자체만으로 처벌되기보다는, 그 의도가 중

101) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971) [이종흡 옮김, 『종교와 마술, 그리고 마술의 쇠퇴』 (나남, 2014), 100]; Mary Douglas, 『자연 상징』, 61.

102) 『大明律講解』 권11, 「禮律」, 禁止師巫邪術, “凡師巫假降邪神, 書符呪水, 扶鸞禱聖, 自稱端公·大保·師婆, 及妄稱彌勒佛·白蓮社·明尊教·白雲宗等會, 一應左道異端之術, 或隱藏圖像燒香, 集衆夜聚曉散, 佯修善事, 煽惑人民, 為首者絞, 為從者, 各杖一百, 流三千里. ○若軍民, 裝扮神像, 鳴鑼擊鼓, 迎神賽會者, 杖一百, 罪坐為首之人. 里長知而不首者, 各笞四十. ○其民間, 春秋義社, 不在此限.” 이 조항은 원말명초의 민간신앙과 종교결사들을 통제하기 위한 것이었지만, 『대명률직해』에서는 이를 현지화하는 과정에서 그 세부사항들을 모두 조선의 종교현상들로 바꾸어 놓았다. 『大明律直解』 권11, 「禮律」 祭祀, 禁止師巫邪術. “凡, 博士, 巫女, 花郎等亦, 邪神乙, 憑據為, 呪水符作乙, 書寫為旂, 彌勒, 及, 帝釋, 下降是如, 妄稱為旂, 香徒一切邪道亂正之術, 及, 圖像乙, 隱藏為旂, 夜聚曉散, 佯修善事, 眩惑人民為在乙良, 為首者, 絞死為遣, 隨者乙, 各杖一百, 遠流齊. 軍民亦, 神像乙, 裝飾為旂, 鳴螺擊鼓, 迎神會集, 祈祝為在乙良, 杖一百為乎矣, 為頭人乙, 與罪齊. 里長亦, 知遣, 先告不冬為在乙良, 各笞四十為乎矣. 此亦中, 民間已前禁止, 不冬為乎事.”

103) 실록과 『승정원일기』를 기준으로 할 때, 이 “금지사무사술(禁止師巫邪術)” 조항이 적용된 사례는 중복 사건을 제외하면 4건에 지나지 않고, 추국 자료의 조율(照律) 문서에서는 이 사례가 적용된 사례가 한 건도 없다. 많은 경우 이것은 여러 개의 조항을 적용할 수 있을 경우, 가장 큰 형량으로 처벌하는 원칙에 의한 것으로 보인다. 일례로 진산 사건(1791)의 관련자들은 금지사무사술 조항으로 처벌되었으나 다른 천주교 사건들의 경우, 모반대역(謀反大逆)이나 조요서요언(造妖書妖言)의 죄가 우선 적용되었다.

요하게 다루어졌다. 축문 등의 예외를 제외하면 비언어적인 행위가 주를 이루는 의례의 의도를 밝히기 위해서는 그 맥락이 중요했다. 따라서 불온한 의도가 있는 것으로 의심받은 의례의 참여자들은 그 상황과 절차에 대한 상세한 진술을 요구받았다.

그러나 우리가 추국 자료에서 확보할 수 있는 의례 자료는 복수의 신뢰하기 힘든 관찰자에 의한 간접적이고 단편적인 묘사뿐이다. 분명 이는 체계적인 의례 서술을 위해서는 부적절한 자료이지만, 과학적인 민족지학이 발달하기 이전에 여행자나 선교사, 관리 등에 의해 작성된 다른 많은 의례 자료들에 비해서 그다지 절망적인 상황도 아니다. 우선은 이를 바탕으로 변란의 의례에 대한 논의를 시작할 수 있겠다.

### 가. 이충경 사건(1629)의 장군제/독제

이충경 사건의 가담자들은 군인과 추노꾼, 도망노비, 유민 등으로 이루어진 명화적들이었다. 이충경은 황주(黃州) 장시 등 황해도 일대를 돌아다니며 자신과 함께 한양으로 가면 군관 자리를 얻을 수 있다며 이들을 포섭하였다. 대다수가 황해도와 평안도 출신으로 정묘전쟁(1627)의 피해를 직접적으로 입고 근거를 잃은 이들 무리 십여 명은 안변(安邊) 산간에 있는 이충경의 거처로 집결하였다.<sup>104)</sup> 여기에서 이충경은 “장군제(將軍祭)” 혹은 “독제(蠶祭)”라고 불리는 의례를 설행하였다. 이 의례의 절차에 대한 진술을 모아 보면 다음과 같다.

<A> 장군제(將軍祭)를 지낸다고 하면서 이 날 말을 죽이고 나무를 엮어 상을 만들었습니다. 종이를 오려 기를 4개 만들었으며 용 모양을 그려 꽃아 세우고는 제를 행하고 말의 피를 함께 마신 뒤 서울 쪽으로 향해 간다고 하였습니다.<sup>105)</sup>

104) 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 4-13; 유승희, 『조선 민중 역모 사건』, 81-85.

105) 『逆賊李忠慶文書』 1, 同日(1629년 2월 21일) 崔元年五十五, “將軍祭設行云. 同日殺馬, 構木爲床, 剪紙造旗四介, 圖書龍形, 插立, 行祭, 馬血同敵後, 京中以指向.” (『推鞠』 [4:488])

<B> 말을 도살해 독제(蠶祭)라고 하는 것을 살고 있는 집 근처에서 지낸다면서 무녀의 신당(神堂)같은 것을 차려놓은 일이 있었습니다. 말고기와 피를 나누어 먹은 후 이충경은 황색 전복을 입고 짚단 위에 걸터앉아 도당의 배례를 받았습니다.<sup>106)</sup>

<C> 종이를 잘라 기를 만들고, 또 최영(崔瑩), 남이(南怡), 송대(宋大) 등 세 장군의 형상을 그리고 각각의 그림에 그 이름을 썼습니다. 나무를 엮어 상을 만들고 그 위에 기를 꽂았습니다. 말을 죽여 신에게 제사지내고 그 말의 피를 함께 마시고는 이어서 군인 무리의 배례를 받았습니다. 그런 후에 소리 높여 말했습니다.

“이렇게 한 후에야 큰일을 이룰 수 있다. 오는 3월 2일 전에 상경하여 거사할 것이다.”<sup>107)</sup>

<D> 말을 죽여 신에게 제사를 지냈습니다. 산기슭 나무 아래에 시령을 만들어 두고는 말을 도살해 그 위에 두었습니다. 종이를 오려 기를 만들고 용 같은 그림을 그렸습니다. 도당에게 목욕을 한 후에 제사를 지내라고 했는데 저는 병이 있어서 목욕을 못했기 때문에 제사에 참여하지 못해 제사를 지낼 때의 일은 상세히 알지 못합니다.<sup>108)</sup>

<E> 신에게 제사를 지낼 때에는 새로 만든 전복(戰服)을 입고 종이를 오려 기를 만들고 최영, 남이, 송대 등의 그림을 그리고는 불에 태웠습니다. 이충경은 군인 무리들의 배례를 받고 말의 피를 마시고는 말했습니다.

“너희들과 마음과 힘을 하나로 모아 서울로 갈 것이다.”<sup>109)</sup>

<F> 제사를 마친 후 이충경(李忠慶)은 대야에 피를 담고 군인 무리에게 자기 앞에 무릎을 꿇고 엎드리라고 명령하고는 말했습니다.

“이제 피를 합하면 장군신의 힘이 반드시 많은 도움을 줄 것이니 너희들은 각자

---

106) 『逆賊李忠慶文書』 1, 同日(1629년 2월 21일) 私奴大元年二十七, “屠殺馬匹, 蠶祭稱云, 所居家近處, 設行爲乎矣, 有若巫女神堂排設之事爲遣. 馬肉及血分食後, 同李忠慶段, 着黃戰服, 踞坐藁束上, 受其徒尙拜禮.” (『推鞠』 [4:491-492])

107) 『逆賊李忠慶文書』 1, 己巳(1629년) 2월 21일 金承仁年三十一, “剪紙爲旗, 且畫崔瑩, 南怡, 宋大等, 三將軍形像, 各書其名於畫中, 構木爲床, 插旗其上, 殺馬祭神, 同敵馬血, 因受軍徒拜禮後, 唱說曰, ‘如此然後, 可成大事, 來三月初二日前, 趁卽上京舉事.’ 云.” (『推鞠』 [4:485])

108) 『逆賊李忠慶文書』 2, (1629년 3월 3일) 私奴大元年二十五, “殺馬祭神爲白乎矣. 山邊樹下, 造作架屋, 屠馬而置其上. 剪紙爲旗, 畫之如龍. 使徒尙沐浴行祭, 矣身則身病, 不得沐浴乙仍于, 不爲參祭, 祭時之事, 不能詳知爲白齊.” (『推鞠』 [4:563])

109) 『逆賊李忠慶文書』 1, (1629년 2월 29일) 韓成吉刑問二次, “新造戰服着之, 於祭神之時, 剪紙爲旗, 畫崔瑩南怡宋大等像, 仍爲火燒. 忠慶自受軍徒之拜, 敵血, 言曰, ‘與爾等, 一心一力, 當往京中’云云.” (『推鞠』 [4:529])

그것을 나누어 마셔라.”

그래서 저도 피를 마셨습니다. 충경이 “피를 마시지 않는 자는 즉시 제거할 것”이라고 했기 때문에 저도 듣고 따른 것입니다.<sup>110)</sup>

이들 진술을 바탕으로 전체 의례 과정을 재구성해 보면, 이들은 종이를 잘라서 4개의 기를 만들고(<A>, <C>, <E>) 거기에 용의 형상을 그려서 꽃았다(<A>, <D>). 그리고 최영(崔瑩), 남이(南怡), 송대(宋大) 세 장군의 초상을 그리고는 각각의 이름을 썼다(<C>, <E>). 의례를 앞두고는 목욕재계를 하고(D), 새로 만든 군복을 입었다(E). 이충경도 황색 군복을 입었다(<B>). 제단은 나무를 엮어서 만든 시령 형태의 선반이었다(<A>, <C>, <D>). 그것은 마치 “무녀의 신당”처럼 보였다(<B>). 제물은 말이 사용되었다. 말을 죽여 제단 위에 올리고 신에게 제를 지냈다(<A>, <B>, <C>, <D>). 제가 끝난 후에는 장군신을 그림은 불에 태웠으며(<E>), 말의 피를 나누어 마시고(<A>, <B>, <C>, <E>, <F>), 고기를 먹었다(<B>). 이때 이충경은 짚단 위에 앉아서 참여자들의 절을 받았다(<B>, <C>, <E>).<sup>111)</sup>

이 일련의 행위의 의미를 짐작할 수 있는 근거가 되는 것은 사이사이에 이루어진 이충경의 의례적 연설들이다. 말의 피를 먹을 때 이충경은 참여자들을 자신 앞에 무릎을 꿇어 엎드리게 한 후, “장군신의 힘”이 도움을 줄 것이라고 하며, 마시지 않는 자는 죽일 것이라고도 했다(<F>). 또한 배례를 받은 후에는 서울로 가서 거사할 것을 선언하였다. 이런 의례를 해야 “마음과 힘을 하나로 모을” 수 있고(<E>), “큰일을 이룰 수 있다”는 것이다(<C>).

이것이 “독제”와 “장군제”라는 두 가지 명칭으로 불리었다는 것 또한 이 의례의 성격을 잘 드러내 준다. 참여자들이 군복을 입었다는 것, 용이 그려진 기를 사용했다는 것 그리고 한양으로의 출정식 성격을 띠고 있었다는 것 등은 독제를 모방한 것이다.<sup>112)</sup> 한편, 세 장군의 화상을 걸어놓아 “무녀의 신당”

110) 『逆賊李忠慶文書』 2, (1629년 3월 3일) 保人金承仁年三十一白等, “祭畢後, 忠慶盛血於盤, 令軍徒, 跪伏於前, 曰: ‘此乃合血, 將軍神力, 必多有助, 汝等各分飲之.’ 矣身亦爲飲血是白齊. 忠慶曰, ‘若不飲血者, 即時除去.’ 云. 矣身亦爲聽從是白乎拈. 飲血之後, 因言於矣徒等曰, ‘汝等雖不知, 自前日有結約之事, 汝等姓名不可不言.’ 因自袱中出《改國大典》冊, 蓋前日已爲造作者也. 矣身惶恐.” (『推鞠』 [4:555])

111) 피를 마시는 것과 배례를 받는 것의 순서는 진술마다 차이가 있다. <B>, <C>에 서는 피와 고기를 먹은 후에 배례가 이루어졌고,

112) 최종성, “17세기에 의례화된 송대장군”, 《역사민속학》 44 (2014), 97-99; 유승희, 『조선 민중 역모 사건』, 92-93. 국행의례로서의 독제는 그 의미나 형식상 군례

같은 것을 차려놓고, “장군신의 힘”을 빌리려고 했다는 점에서는 마을 공동체나 무당의 주도로 이루어지는 장군제의 형식을 바탕으로 했다는 것을 알 수 있다. 그리고 피를 마시고 충성의 배례를 받는 부분은 이 의례가 입문의식(initiation)의 성격도 가지고 있었음을 보여준다.

의례의 대상이 된 세 장군신 가운데 ‘최영’과 ‘남이’는 잘 알려진 역사적 인물이며, 당대로부터 오늘날의 무속에 이르기까지 광범위하게 숭배되는 신격이다. 한편 ‘송대’가 누구를 가리키는지는 모호하다. 추국 자료에서는 이 신에 대한 어떤 설명도 나타나지 않으며, 『인조실록』의 기록에서는 최영과 남이에 대해서만 기재해 놓았을 뿐, 송대는 아예 누락시켜 놓았다.<sup>113)</sup> 최종성은 이 ‘송대’가 완도 지역을 중심으로 ‘송장군’, ‘송대장군’ 등의 이름으로 신앙되던 신화적 인물인 송징(宋徵)을 가리키는 것이라는 주장을 제출한 바 있다. 당시 지리지에 송징의 사당에 대한 정보가 포함되어 있었으며, 임억령(林億齡)이 이에 대한 두 편의 시를 쓴 사실 등을 통해 조선후기 당시에 송징 신앙이 외부에 알려져 있었을 가능성 또한 제시되었다.<sup>114)</sup> 그러나 완도 이외의 지역에서 송징을 의례화했다는 여타의 자료를 통한 교차검증이 없는 한, 이 판단의 가능성은 부정할 수 없으나 개연성은 여전히 부족하다.

이와 관련하여 다른 변란 자료에서 나타나는 송징에 대한 인식을 참고할 수 있다. 1471년(성종 2년)에 요언죄(妖言罪)로 처벌받은 선군(船軍) 이결(李結)은 자신이 꿈에 “사천불의 우두머리”가 된 세조를 만나 계시를 받았다는 편지를 올렸다. 그 한 구절에 의하면 사천불(四千佛)과 “완도(莞島) 송대장(宋大將)”이 세조의 명을 받아 왕의 근심인 장영기(張永奇)를 붙잡았다고 한다.<sup>115)</sup> 장영기

(軍禮)에 속하는 것처럼 보이지만, 실제로는 길례(吉禮)의 소사(小祀)로 분류되어 있다. 이는 세종 당시의 「오례의(五禮儀)」 편찬 당시에는 포함되어 있지 않았으나, 1440년(세종 22)에 예조에서 의주(儀注)를 지어 올려 성종대에 완성된 『국조오례의』에 최종적으로 포함되었다. 이는 봄가을에 정기적으로 이루어졌으며, 군사를 출정할 때에도 시행되었다. 헌관(獻官)은 병조판서가, 전사관(典祀官)은 훈련원주부가 맡았으며, 참여자들은 모두 무복(武服)을 입었다. 『世宗實錄』 세종 22년(1440) 6월 癸未(13일); 『國朝五禮儀』 권2, 「吉禮」, 蠶祭儀.

113) 『仁祖實錄』 권20, 인조 7년(1629) 2월 癸丑(27일), “畫古崔瑩·南怡兩將之像, 祭之.”

114) 최종성, “17세기에 의례화된 송대장군”.

115) 『成宗實錄』 성종 2년(1471) 4월 己巳(27일), “夢見首陽大王, 教曰, ‘四千佛中, 我今作頭, 須將此意, 達于今上.’ 又曰, ‘陵所豐樂鳥, 則當送于大闕, 鍾樓大業, 則當送于闕內白米庫.’ 又曰, ‘吾生前行幸時, 蓑衣及飯鉢等物, 當送陵所.’ 又曰, ‘西天佛國世界海中, 住居金守仰女子, 檢勿德. 執持《朝鮮國人名摠錄》冊, 其冊云, 今上當次

는 전라도 지역에서 활동했던 도적으로 1470년에 체포되었다. 여기에서 말하는 “완도 송대장”은 의심할 여지없이 완도에서 “송대장군”이라는 이름으로 모셔지던 송징을 가리킨다. 이는 실존인물이 아니라 세조에 의해 통솔되는 “사천불”과 나란히 신적인 존재로서 언급되고 있기 때문이다. 송징은 결코 민간 신앙 일반에 알려진 신격은 아니었지만, 15세기의 선군(船軍)이었던 이결은 “완도 송대장”을 현실의 도적을 처단할 수 있을 정도의 대단히 강력한 장군신으로 인식하고 있었던 것이다. 그렇다면 상당수가 황해에 접한 황해도와 평안도 지역의 주민들이었던 이충경 일행이 장군제의 대상이 되는 세 신격 가운데 하나로 송징을 선택했을 가능성은 더욱 높아진다.

독제/장군제를 마친 이충경 일행은 실제로 한양으로의 행진을 시작하였다. 중간에 안변과 평강의 경계 지역인 삼방점(三房店)의 산골에서 노숙을 한 이들은 밥을 지어서 다시 한 번 신에게 제사를 하고 기원이 송악산에 다다르기를 기원하며 식사를 했다.<sup>116)</sup> 결국 이 일련의 의례 과정에는 첫째로 주모자 이충경에 대한 충성 맹세와 집단의 단합을 유도하는 결의 의식으로서의 측면, 둘째로 한양으로의 행진을 시작하는 출정식으로서의 측면, 셋째로 거사의 성공을 위해 장군신의 원조를 바라는 기원으로서의 측면이 있었다. 이 사례는 그 세부 과정에 대해 이례적으로 풍부한 복수의 증언을 남기고 있을 뿐만 아니라, 이후 살펴볼 여러 변란 의례들의 전형을 모두 포함하고 있다는 점에서 비교 연구에 있어 하나의 기준점이 될 만하다.

---

治國執籌。又曰，‘檢勿德，今庚寅年是產兒限年，是年三月初五日，果產兒。產後紅露流下，欲使紅露消盡，久旱失農，來辛卯年，則當大豐。’又曰，‘檢勿德所產男子，其名曰生死鬼，其頭及身黑色，其角五枝岐出。其率此男子，執持朝鮮人生死大命。若要此鬼不入闕內，宜將八枝鹿角·黑頭狐·大豬牙，埋于闕內四方。’又曰，‘張永奇興行，今上不得安心，四千佛及莞島 宋大將等執捉。’且曰，‘凡國家事，予當力圖，竝將此意上達。’”

116) 『逆賊李忠慶文書』 2, (1629년 3월 3일) 保人金承仁年三十一, “三房山洞露宿, 亦爲炊飯祭神.” (『推鞠』 [4:555]); 『逆賊李忠慶文書』 2, (1629년 3월 3일) 私奴應丁年三十四, “發行之後, 到一處, 朝飯時, 渠等言曰, 已設三壇, 畫古將軍之像, 殺馬以祭, 至於松岳山耶? 竝爲祈餐.” (『推鞠』 [4:568]) 최종성은 이를 “송악산에 이르러서도 다시 한 번 제물을 차려 기도할 것”이라는 선언으로 해석하였다. 그러나 다른 진술에서 이 “아침식사”를 “밥을 지어 신으로 제사를 지낸 것(炊飯祭神)”이라고 하여 하나의 의례 과정으로 설명하고 있으며, 이들은 한양으로 간다고 했을 뿐 개성을 거칠 것이라는 언급은 없었다. 따라서 이 발언은 주요 사묘(祠廟)가 집중되어 있는 신산(神山)인 “송악산”에 기도가 다다르기를 바라는 표현으로 이해해야 할 듯하다.

## 나. 차충걸 사건(1691)의 천기공부/산간제천

차충걸 사건을 주도한 무당들은 예언에 드러난 새로운 왕인 정씨 생불(生佛)에 대한 제사를 올리고 있었다. 이는 천기공부(天機工夫)라고도 불리었으며, 산간제천(山間祭天)의 형식으로 이루어졌다. 그들은 장차 “한양(漢陽)이 망하고 전읍(奠邑: 鄭)이 일어날 것”이라고 믿으며, 아직 어린아이인 정씨를 위해 이런 의례를 했다고 진술하였다.<sup>117)</sup> 최종성 등은 이 의례의 성격에 대해 다음과 같이 정리하였다. 첫째, “천기공부는 변혁적인 의미를 담고 있는 의례적인 실천”이었다. 둘째, 이는 “제한된 동참자”들에 의해 “비밀스럽게 실천”되는 은밀한 의례였다. 셋째, 그 “변혁성과 은밀성은 산간제천의 양식으로 구체화”되었다. 넷째, “무격의 주도하에 치러진 무속의례”였다. 다섯째, 이 의례를 뒷받침하기 위해 “무속의 인적인 관계가 가동”되고 있었다. 즉, “천기공부” 혹은 “산간제천”은 “비밀스러운 의례공동체”에 의해 이루어지는 변혁의 의례였다는 것이다.<sup>118)</sup> 여타의 사례들에 비교해 볼 때, 이 의례의 독특성은 그 참여자와 목적에 있다. 이렇게까지 전적으로 무당들에 의해 주도된 변란은 여환 사건(1688) 정도를 제외하면 조선후기 추국 자료 전체를 통틀어서도 발견하기 어렵다. 또한 이 사건은 여타의 봉기 시도 없이 진인 탐색 단계에서 적발되었기 때문에 이 의례 행위 자체가 중요한 처벌 근거가 되었다. 특히 문제가 된 것은 한양이 망할 것이라거나 정씨 아이를 위해 제사를 지낸다는 등의 발언이 범상난언(犯上亂言)에 해당한다는 점이었다.

그러나 현재의 관점에서는 다소 충격적으로 보이는 무당들에 의한 제천(祭天)이 추국 과정에서 그다지 중요하게 다루어지지 않았다는 점에도 주목할 필요가 있다. 이는 이후에 살펴볼 몇몇 제천 사례에도 마찬가지로 적용될 수 있는 이야기이지만, 의례의 대상이 ‘하늘’이었다는 것은 이 사건에서 전혀 중요하게 다루어지지 않았다. 공식적이고 규범적인 국행 의례의 체계 하에서 하늘

117) 『車忠傑推案』, (1691년 11월 24일) 罪人曹以達刑問四次, “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, 廷業等之天機. 故精備奠物, 往祭於生佛.” (『推鞫』 [10:883])

118) 최종성, 조남욱, 구형찬, 심형준, 박병도, 정재홍, 『차충걸추안』, 31-36.



에 대한 제사는 원칙적으로 천자(天子)에게 독점되어 있었으며, 이는 제후국인 조선의 국왕에게조차도 허용되지 않는 것이었다. 이런 점 때문에 민간에서, 그것도 반왕조적인 의미가 부여된 반역자들의 천제는 충분히 중대한 문제가 될 수 있는 행위였다. 이에 대해 최종성은 이런 종류의 제천은 “국가의 공식적인 의례체계에 부합하는 그릇된 제사[淫祀]”일 뿐만 아니라, “통치자들이 구축한 권위를 훼손하는 반왕조적이고 반체제적인 모반자의 의례”로서 감시와 탄압의 대상이 되었다고 보았다.<sup>119)</sup> 그러나 실제 추국 자료에서 부각되는 문제는 조금 다른 곳에 있다. 왜 논리적으로는 작동해야 마땅할 이 “의례정치학의 구조”가 실제의 사건 처리 과정에서는 그다지 원활하게 작동하지 않는 것처럼 보이는가 하는 의문이 그것이다. 어떤 사례에서도 감히 하늘을 의례의 대상으로 삼았다는 것에 대한 문제제기도, 그 때문에 처벌을 받았다는 기록도 발견하기 어렵기 때문이다. “음사”는 효능이 없고, 도덕적으로도 부적절한 행위였지만, 법적으로 처벌되지는 않았다. 관심의 대상이 된 것은 오직 “왜” 그런 의례를 했느냐는 지점이었다.

어떤 의미에서는 변란 상황에서 비밀스럽게 이루어진 반란의 의례가 ‘천제’의 형식으로 이루어지곤 했다는 사실이야말로, 역설적으로 ‘민중에 의한 천제’가 정치적 맥락을 결여한 일상적인 상황에서도 이루어지고 있었음을 방증해주고 있다. 천제는 규범적인 의례체계에서 허용될 수 없는 것이었지만, 그 자체로는 반역적인 것이 아니었고, 심지어는 은폐되어 있지도 않았다. 추국장에서 심문을 받은 변란 참여자들은 자신들이 ‘천제’를 했다는 사실을 일반적으로 부인했지만, 그다지 적극적으로 숨기지도 않았다. 그들이 부정한 것은 그 의례가 모반의 의도를 가지고 있다는 점이었다. ‘천기공부’는 그것이 ‘제천’이었기 때문이 아니라, 국가를 전복시킬 것으로 기대된 ‘정씨’를 위한 것이었기 때문에 처벌의 대상이 되었다.

#### 다. 이운 사건(1712)의 축신천제

추국 자료에 실려 있는 모든 의례가 변란의 증거로 처벌받은 것은 아니다. 고발이 근거 없는 것으로 밝혀져 오히려 고변자가 범상난언죄(犯上亂言

119) 최종성, “숨은 천제”, 69.

罪)를 뒤집어쓰는 경우도 적지 않다. 이 사건의 고변자 이운(李櫟)은 이웃 백상복(白尙福) 형제와 다툰 후 그를 모함해 죽이기로 마음을 먹었다. 그가 생각해 낸 방법은 백상복이 천제를 지내며 천자(天子)를 자처했다고 고발하는 것이었다. 그리고 그 중요한 근거가 된 것이 바로 그가 매달 삭망(朔望), 즉 초하루와 보름 때마다 설행한 개인 의례인 이른바 “축신천제(祝神天祭)”였다. 이 제사는 노구밥(爐口食)을 제물로 하는 소박한 가정의례였던 것으로 보인다.<sup>120)</sup> 그럼에도 불구하고 이운은 그것이 천자를 참칭하며 행한 불온한 천제였다고 주장하였다. 한편 백상복 측은 그것이 장삿길의 안전을 위한 일상적인 기도였다고 반박하였다. 백상복의 기도가 ‘천제’였다는 증거가 궁색해지자, 이운은 “천제인지 지제인지는 모르겠지만” 뭔가 의례를 한 것 자체는 사실이 아니냐고 몰아붙였다.<sup>121)</sup> 흥미로운 지점은 추국관들 또한 백상복의 ‘기축(祈祝)’ 행위가 “천제인지 지제인지”에는 그다지 관심을 보이지 않았다는 것이다. 범죄 여부를 확인하기 위해 중요한 것은 백씨 형제가 실제로 천자를 자처했는지, 혹은 이운과의 사이에 원한 관계가 있어 무고를 당했는지 등의 여부였다. 실제 기도의 대상이 하늘이었다 해도 그것이 단순히 기복을 위한 행위였다면 아무 문제도 없었던 것이다. 실제로 이운의 고변이 원한에 의해 조작된 것이었다는 사실이 분명해지자, 백상복이 수행한 의례의 대상이 무엇이었던지는 더 이상 논의의 대상이 되지 않았다.

따라서 조선시대 당시 ‘의례정치학’의 규범은 민간 층위에서는 그다지 엄중하게 적용되지 않았던 것이 아닌가 하는 가정을 세울 수 있다. 하늘에 대한 제사는 천자에게 독점되어 있었기 때문에 국왕마저도 지낼 수 없었으나, 오히려 민간의 필부는 별다른 제한 없이 수행할 수 있었다. 그럼에도 불구하고 실제의 변란 모의와 조작된 변란 사건 모두에서 ‘천제를 지냈다’는 레퍼토리가 자주 등장하는 것에는 주목할 필요가 있다. 실제 민간의 천제는 그렇게까지 은폐되어 있거나, 금지된 것이 아니었음에도 불구하고, 변란을 일으키려는 자

120) 『罪人李櫟推案』, 同日(1712년 8월 2일) 罪人李櫟年五十五, “祝神天祭之說段, 尙福每於朔望, 有爐口食, 祝神天祭之事. 故矣身居在近郊, 素所詳知.” (『推鞫』 [13:190])

121) 『罪人李櫟推案』, 同日(1712년 8월 4일) 罪人李櫟白尙福等面質, “櫟尙尙福曰, ‘朔望爐口食段, 未知其天祭地祭與否, 而汝家豈不於朔望祈祝乎?’ 尙福向櫟曰, ‘吾爐飯祈禱, 只販藿涉津, 冀其無事. 而已祭天之說, 豈非虛罔無據乎?’” (『推鞫』 [13:209])

들은 마땅히 천제를 지낼 것이라는 인식은 존재했던 것이다.

## 라. 최수만 사건(1722)의 기불과 제천

유사한 방식으로 불온한 의례에 대한 고발이 변란 조작에 동원된 사례는 최수만 사건에서도 찾을 수 있다. 1722년에 유배객인 아전 출신 김승석(金承錫)은 또 다른 유배객 최수만(崔壽萬)이 송경과 제사를 통해서 “제천(祭天)”을 하여 군사를 얻어서 거사를 일으킬 것이라 주장했다고 고발하였다.<sup>122)</sup> 이에 대해 최수만은 자신의 결백을 주장하며, 그런 의례를 한 것은 자신이 아니라 광양현감(光陽縣監) 이선(李譔)이었었다고 주장하였다. 즉, 이선이 “옥룡산(玉龍山) 도량에서 기불(祈佛)하고, 백운산(白雲山) 신선대(神仙臺)에서 제천(祭天)하였다”는 것이다.<sup>123)</sup> 최수만은 이선이 왜 그런 의례를 했는지는 모르겠다고 진술하였다. 이선 자신은 승려들을 불러 제천과 기불을 한 일 자체는 사실이나, 단순히 자식을 얻기를 바라는 기복 행위였다고 주장하였다.<sup>124)</sup>

이후 이선에 대한 처리는 추국청에서 의금부로 이관되어 이후 어떤 법적 조치가 취해졌는지에 대한 기록은 확인할 수 없다. 그러나 이후에도 이선이 관직에 남아 있었던 것에서 볼 때, 결과적으로 이 의례 때문에 처벌받지는 않은 것으로 보인다. 이 사례에서도 의례의 대상이 하늘이었다는 것 자체만으로는 변란의 증거가 되지 않는 것이며, 적극적으로 은폐되지도 않았다는 사실을 다시 한 번 확인할 수 있다. 추국장에서 집중적으로 다루어진 것은 의례의 대상이 어떤 신격이었느냐가 아니라, 그 의례를 통해 어떤 효과를 기대했느냐였다.

---

122) 『罪人金承錫崔壽萬推案』, 同日(1722년 5월 8일)罪人金承錫年五十八, “吾於己亥年, 先大王有眼患, 購得空青之時, 吾誦經設祭, 而能得空青. 豈非經與祭之明驗乎? 今吾將祭天以得兵, 君其爲我書出祭文.” (『推鞠』 [13:627])

123) 『罪人金承錫崔壽萬推案』, 同日(1722년 7월 30일) 罪人崔壽萬年五十, “光陽縣監李譔, 玉龍山道場祈佛, 白雲山神仙臺祭天.” (『推鞠』 [13:633])

124) 『罪人金承錫崔壽萬推案』, 同日 罪人李譔年四十八, “祭天祈佛事段, 矣身年將五十, 嫡妾俱無子息. 聞本縣白雲峯庵子後, 邑人有禱祀靈驗之事是如乙仍于, 與庵僧, 同祭祈禱.” (『推鞠』 [13:657])

## 마. 광처웅 사건(1733)의 풍신제

이상의 두 사례와는 달리 광처웅(郭處雄) 사건에서 압수된 “풍신제문(風神祭文)”은 명백한 모반의 증거로 다루어졌다. 이 “14구(句)의 제문은 역적들이 거사할 뜻을 계룡산에 고하고 그 음졸(陰隲)을 비는 것이었다.”<sup>125)</sup> 광처웅의 제문은 전문이 남아 있지 않지만, 당시의 연대기 기록을 통해서 그 파편들을 살펴볼 수 있다.<sup>126)</sup> 이는 한 사람의 창작물이 아니라, 여러 사람이 돌아가며 각자의 뜻을 쓴 결과였다고 한다.<sup>127)</sup> 기록된 단편만으로는 제문의 전체 내용을 파악하기 곤란하지만, “開子關丑”과 같은 우주론적 표현이 사용되었다는 점, 낙빈왕(駱賓王)이 측천무후(則天武后)에 대한 반기를 들면서 쓴 격문의 일부인 “竟是誰家之天下”가 인용되었다는 점 등에서 볼 때, 엘리트 전통의 고전적 언어로 이루어진 저항적인 글이었을 것으로 여겨진다.

광처웅은 추국 과정에서 물고되었기 때문에 이 제문이 실제로 어떤 의례의 맥락에서 사용되었는지를 확인하기는 곤란하다. 그러나 이후의 몇몇 사례에서 변란을 앞두고 이루어진 의례들이 전형적으로 ‘산제(山祭)’의 형식으로 되어 있었다는 점에 주목할 필요가 있다. 추국에서 변란 과정의 일부로 판단된 의례들은 대부분이 산에서 이루어진, 산에 대한 제사였다.

## 바. 이용범 사건(1786)의 영신제/신장제

이용범(李龍範)은 1786년에 함경도 갑산(甲山)에서 불온한 신사(神事)를 거행한 혐의로 체포되었다. 그의 집에서 압수된 축문(祝文)은 “인두장군(人頭將軍) 이용범(李龍範)이 황천(皇天)과 후토(后土)에게 고한다”라는 문구로 시작되었다.<sup>128)</sup> 그리고 그 내용 가운데에는 “사백 년 후(四百年後)”, “정씨가 일

125) 『英祖實錄』 권35, 영조 9년(1733) 8월 辛未(23일), “蓋其十四句祭文, 卽逆賊輩以舉事之意, 告于鷄龍山, 禱其陰隲者.”

126) “開子關丑” “西湖生雲” “渭濱釣璜” “竟是誰家” “蹀血” “盈貫” “無心中問” “兵氣化而春雨” 등의 구절이 확인된다. 『英祖實錄』 권35, 영조 9년(1733) 8월 辛未(23일); 8월 癸酉(25일); 『承政院日記』 764책 영조 9년(1733) 8월 23일; 8월 24일.

127) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 25일) 罪人郭處雄更推, “東良言於矣身曰, ‘此爲盟書, 各人各爲一隻名語.’ 云. 故矣身所製, 則‘開子關丑’, ‘西湖望雲’, 二隻而已.” (『推鞫』 [19:520])

어날 것(鄭氏將興)”이라는 “여덟 자의 흉언”이 포함되어 있었다.<sup>129)</sup> 이것은 진 인출현설의 대표적인 레퍼토리로, “사백 년 후”란 이씨 왕조의 역년(歷年)이 400년이며, 그 이후에 정씨 진인이 출현할 것이라는 맥락으로 보인다. 또한 이용범에게는 “비결(秘訣)”이라 불리는 책자가 있었는데, 거기에는 의례 참여자들의 명단이 기재되어 있었다.<sup>130)</sup> 이용범 등은 이 축문과 책자를 가지고 “소를 죽여서 신장(神將)에게 제사를 지낸 후에 그 소고기를 함께 먹는” 방식으로 제를 지냈다고 한다.<sup>131)</sup> 또 다른 진술을 통해서도 이 의례를 “남녀가 한 밤중에 모두 흰 고깔을 쓰고” 행했고, 의례의 대상은 “천신”이었으며, “신장을 맞이하는 일”로 인식되고 있었음을 알 수 있다.<sup>132)</sup>

이 의례의 의도에 대해서는 두 가지 이질적인 증언이 공존하였다. 하나는 “정씨 진인”이 일어날 것을 바라며, “새로운 세계(新世界)”를 맞이하려 했다는 혁세적 지향이다. 이 새로운 세계는 “미륵세계”라고 불리었다.<sup>133)</sup> 또 다른 일군의 증언에 의하면, 이 “신장맞이”는 참여자들에게 복을 가져다주고, 풍작을 바라고, 질병과 재앙을 물리치려는 기복적인 지향을 가지고 있었다고 한다. 이들 진술에서는 “정씨”나 “미륵” 등의 요소는 언급되지 않으며, 축문에 언급된 의례의 대상 또한 “천신(황천)”이나 “후토”가 아닌 “백두산 장군”이었

128) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹弼謨年二十七, “龍範家中, 有祝文現捉, 其祝文中辭意以爲, ‘人頭將軍李龍範, 告于皇天后土.’ 云云.” (『推鞫』 [24:570])

129) “四百年後”는 ‘비결’이라 불리는 책자의 내용으로서, “鄭氏將興”은 의례에 사용된 축문의 내용으로서 언급되지만, 둘 다 “여덟 자 흉언(八字凶言)”의 일부로 거론되었다는 점에서 같은 문장의 두 부분으로 보인다. 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹弼謨年二十七, “汝豈不聞, ‘四百年後, 有如此如此’ 八字凶言之事? (….) 其辭語, 則罔測之凶言也. ‘鄭氏將興’等八字也.” (『推鞫』 [24:569-570])

130) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹弼謨年二十七, “此即書人名字之冊. 而一書此冊, 則皆爲吾輩之徒黨. 而此書, 即秘訣也.” (『推鞫』 [24:569])

131) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹德夏更推, “問曰, ‘所謂冊子, 果是何許冊云乎?’ 供曰, ‘列書人姓名於其冊子中, 殺牛而祭神將, 仍爲同食其牛肉云矣.’” (『推鞫』 [24:582])

132) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人文穆更推, “問曰, ‘所謂持冊子, 而行神事者, 卽何事云乎?’ 供曰, ‘男女當子夜半, 竝着白弁, 設祭祈禱于天神云. 此所謂迎神將之事云矣.’” (『推鞫』 [24:585-586])

133) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人文穆更推, “問曰, ‘設此神事者, 將徼何福而然乎?’ 供曰, ‘如此則當逢新世界. 或云, 當逢彌勒世界云矣.’” (『推鞫』 [24:586])

던 것으로 되어 있다.<sup>134)</sup> 이 사건을 조사한 지방관들과 추국관들을 당혹스럽게 한 것은 이 의례에 사용된 축문이 한글로 되어 있었다는 것이다.<sup>135)</sup> 일반적으로 한글은 한문에 비해 의례적 권위가 떨어지는 것으로 인식되었기 때문에 이는 이례적인 일로 받아들여졌다. 그들은 “언문(諺文: 한글)”으로 된 “모양을 갖추지 못한” 축문에 백성들이 유혹되었다는 사실에 의구심을 표하며, “진서(眞書: 한문)”로 된 별도의 축문이 있지 않을까 의심하였다.<sup>136)</sup> 또한 이것이 함흥 이북 지역에서 일반적으로 이루어지고 있었던 “영신제(迎神祭)” 또는 “신장제(神將祭)”라는 주장과, 일반적인 영신제와는 다르며 외지인들이 새롭게 도입한 것이라는 주장이 대립하였다는 점도 확인된다.<sup>137)</sup> 후자의 주장에 따르면, 이 의례는 이전까지 존재하지 않다가 이용범에 의해 “십여 년 전부터” 행해지기 시작했다.<sup>138)</sup>

134) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “其祝辭中, 有‘告于白頭山將軍’之說, 而其下, 則都是療病祈禱之辭矣.” (『推鞠』 [24:620]); 同日(1785년 1월 28일) 罪人林景華更推, “問曰, ‘龍範之書人姓名於冊子中, 以迎神將者, 有何所求而然乎?’ 供曰, ‘似是爲祈農禳災, 利於其家之事矣.’ 問曰, ‘若是爲己之事, 則何必列書他人姓名乎?’ 供曰, ‘其冊中所書名者, 皆是同爲迎神之人云矣.’” (『推鞠』 [24:589-590]); 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “龍範輩, 所謂迎神將之事, 卽不過爲人療病, 討食牛肉而已. 別無他徒黨, 締結之端.” (『推鞠』 [24:617])

135) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “其所謂迎神將祭時, 祝辭之紙, 亦爲現捉. 而其書乃諺文, 而有曰, ‘李氏坤命’, 及‘祝其療病’等說. 而盖男則曰乾命, 女則曰坤命云矣.” (『推鞠』 [24:617])

136) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “問曰, 甲山之民, 雖曰質質, 而屠牛行祀之時, 豈但以諺文不成樣之祝辭, 深信其術, 有此誑惑之事乎? 其眞書祝辭, (….) 矣身必有所見. (….) 供曰, ‘矣身所見, 只是諺文祝辭而已.’” (『推鞠』 [24:618-619]); 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “問曰, ‘所謂神將祭, 既是咸關以北遍行之事, 則豈無一箇識字之人, 而必以諺文爲祝辭乎?’ (….) 供曰, ‘矣身亦以諺文爲恠, 問諸將校輩. 以此漢輩, 雖欲誑誘愚氓, 誰復見欺於諺祝乎? 云矣.’” (『推鞠』 [24:648])

137) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 2월 10일) 罪人宋迪中年五十三, “聞吏校輩所告, 則神將祭, 非獨龍範輩而已, 咸興以北, 無處不有云矣.” (『推鞠』 [24:617]); 同日(1786년 2월 10일) 罪人朴弼賢年七十二, “問曰, ‘矣身文書中, 有祭神祝文, 現捉之事, 矣身何敢如是抵賴乎?’ 供曰, ‘此則以鄉社間, 祈禱疾病, 屠牛行祭之祝辭. 而此是習成風俗, 與厥漢輩, 所謂迎神祭之事, 有異矣.’ 問曰, ‘矣身所謂祈禱行祭之祝辭, 則措語如何, 厥漢輩所謂迎神祭之祝辭, 則如何耶? 詳告可也.’ 供曰, ‘祈禱祝辭, 則不過祈疾厄之事而已. 厥漢輩迎神祝辭, 則矣身果未得詳聞矣.’” (『推鞠』 [24:628-629])

138) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 29일) 罪人文穆更推, “前無此祭之設行者, 而自龍範行之. 冊子中列名之人, 無不承奉龍範. 故龍範利此行祭

변란 과정에서 발각된 의례 수행 사실을 두고 혁세적인 것이었다는 주장과 기복적인 것이었다는 주장이 대립되는 것은 다른 사례에서도 확인되는 것이다. 그러나 이 경우에는 의례의 대상과 축문을 구성하는 언어에 대한 진술이 모두 어긋난다. 그것이 기복의례였다는 주장에 의하면, 축문은 한글로 되어 있었으며, 의례의 대상 또한 “백두산 장군”이었으며, 함경도 지역에서 일상적으로 이루어지던 “신장맞이”와 다르지 않은 것이었다. 반면 “새로운 세계” 또는 “미륵 세계”의 도래를 바라는 혁세의례였다는 주장에 의하면, 축문은 “황천과 후토”에게 바쳐진 것이었고, 정씨 진인에 대한 “여덟 자 흥언”이 포함되어 있었다는 증언으로 볼 때 한문으로 되어 있었을 가능성이 크다. 그리고 이 의례는 이전에는 없던 것이었으며, 외지인인 이용범에 의해서 새롭게 도입된 것이라고 믿어졌다.

이 모순을 설명하기 위해서는 실제로 이루어진 의례가 두 종류였다고 보는 것이 합리적일 듯하다. ‘기복의례’는 지역의 풍속에 따라 공개적인 방식으로 이루어졌으며, 이용범은 이를 장기간에 걸쳐 주도적으로 수행하며 추종자를 모으는 데 이용하였던 것으로 보인다. 다른 하나의 ‘혁세의례’는 “비결”에 기재된 소수의 인원이 참여한 가운데 이루어진 비의적인 것이었다. 전자는 한글 축문을 이용하는 등 그 의미가 투명하게 공개되어 있었던 반면, 한문 축문을 이용한 후자는 그 혁세적 지향에 동의하는 내부자들에게만 알려져 있었던 것으로 보인다. 이용범은 정씨 진인이 “장래의 큰 귀인으로 가볍게 이름을 알려 줄 수 없다”고 주장하였다.<sup>139)</sup> 그러나 ‘내부자들’에게는 정씨의 이름이 “을룡(乙龍)”이며, “전라도 무장(茂長) 양반”으로 “단천(端川) 토라소(土羅所)”에 머물고 있다는 등의 정보가 공유되어 있었다.<sup>140)</sup> 그리고 전자의 ‘장군’이 기원의 대상이 되는 “백두산 장군”이었다면, 후자의 ‘장군’은 “인두장군”인 이용범 자신을 말하는 것이었다.

만약 두 가지 형태의 의례가 이루어졌다고 하더라도, 양자는 그 형식을 상당 부분 공유하고 있었던 것으로 보인다. 소를 제물로 사용했다는 점, 장군제

者, 殆近十年云矣.”

139) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹弼謨年二十七, “龍範以爲, ‘鄭哥, 乃是將來大貴之人. 豈可輕易告其名字乎?’” (『推鞫』 [24:572])

140) 『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 坤, 同日(1786년 1월 28일) 罪人禹弼謨年二十七, “鄭哥名字, 李龍範之招以爲‘乙龍’云 (….) 鄭哥, 乃全羅道茂長兩班, 而流入於端川云矣. (….) 雖未聞何年入來, 而其居住, 則在於端川土羅所矣.” (『推鞫』 [24:576-577])

의 형태였다는 점, 참여자들의 이름을 쓰고 축문을 읽는 방식이었다는 점 등이 그렇다. 달라진 것은 의례의 대상과 축문의 내용이였다. 이 ‘변형’을 통해 기복양재를 목적으로 이루어지던 장군맞이는 정씨 진인의 흥기를 바라고 미륵 세계의 도래를 앞당기려는 의례로 그 성격을 완전히 바꾸게 된 것이었다.

### 사. 민회행 사건(1869)의 산제

광양 민란(1869)은 19세기 민란의 대표적인 사례로 다루어져 왔다. 그러나 ‘변란’과 ‘민란’을 구분하는 논의에 따르면, 이 사건은 지도자의 초인적인 능력에 대한 강조나 “민중사상”의 활용 등 종교적 측면이 두드러지고, 전국 규모의 봉기가 계획되는 등 ‘변란’의 주요한 특징들 또한 갖추고 있었다.<sup>141)</sup> 특히 주모자 민회행(閔晦行)이 봉기 전에 수행한 ‘산제(山祭)’는 이 봉기가 지역민들의 현실적인 요구사항만이 아니라 반체제적인 지향 또한 드러내고 있었음을 보여준다. 민회행 등 민란 참여자 70여 명은 하동(河東) 시장에서 배에 올라 우손도(牛孫島)로 이동한 후, 축문을 지어 산제를 올렸다.<sup>142)</sup> 축문의 내용은 기록상 확인하기 어려우나, 추국청은 이 의례가 정여립 사건을 모방한 것이라고 판단하였다.<sup>143)</sup> 민회행 자신 또한 ‘산제’의 목적이 봉기의 성공을 기원하는 것이었다고 밝혔다.<sup>144)</sup> 이것은 실제 무력 봉기를 앞두고 의례를 통해 참여자의 결집과 초자연적인 도움을 기대한 행위였다.

### 아. 오윤근 사건(1872)의 산천기도

141) 고성훈, “1869年 光陽亂 研究”, 《사학연구》 85 (2007), 141-145.

142) 『逆賊晦行等鞫案』, 同治 8년(1869) 6월 5일 推考次罪人閔晦行年四十四, “三月十八日, 自河東市登船. 初爲三十餘人矣, 往來商旅, 稍稍相聚, 至爲七十餘人, 直向牛孫島崔永吉家. 屠牛犒軍, 紙甲胄竹槍, 則田贊文, 韓敬三·崔斗允, 主張造成, 而仍爲山祭. 而祝辭, 則供於按覈之時, 而精神迷亂, 今不得記憶矣.” (『推鞫』 [29:236-237])

143) 『逆賊晦行等鞫案』, (1869년 6월 6일) 罪人晦行年四十四結案, “名山設祭, 傳襲汝立之餘套” (『推鞫』 [29:256])

144) 『逆賊晦行等鞫案』, 同治 8년(1869) 6월 5일 推考次罪人閔晦行年四十四, “問: ‘山祭何故? (…)' 供: ‘山祭, 爲圖光陽事之順成矣.’” (『推鞫』 [29:237])



1872년에 황해도 해주의 주민 오윤근(吳潤根)은 술사 김응룡(金應龍)에게 ‘산천기도’를 의뢰했다. 기도는 배천의 강서사(江西寺)에서 행해졌으며, “칼 한 자루, 은행 몇 알, 글 한 장”이 사용되었다.<sup>145)</sup> 그 기도란 “수명을 줄이는 술법(促壽之法)”이었으며, 칼이란 김응룡이 가지고 온 삼인검(三寅劍)이었고 글은 오윤근이 지은 축문이었다.<sup>146)</sup> 문제가 된 것은 다음과 같은 축문의 내용이였다.

신미년(1871) [초하루가 무자(戊子)일에 해당하는] 9월 1일 무자(戊子)에 황해도 해주 동부 사리에 사는 기축생(己丑生) 유학(幼學) 오윤근(吳潤根)이 삼신천존(三神天尊)에게 감히 고합니다. 하늘의 신령함과 땅의 신령함을 살펴보건대 하늘과 땅 사이의 산악과 강, 바다 중에 오직 사람이 신령합니다. 지금 이 “구혹조진(口或祚盡)”의 때에 ○○가 나와서 진나라의 가혹한 법을 시행하니 세상일을 알 만합니다. 본생은 도에 어두우나 감히 수련에 힘쓰고자 합니다. 엎드려 빌건대, 신의 명교(命敎)가 있기를 바라며 경건히 고합니다.<sup>147)</sup>

“구혹조진(口或祚盡)”의 “구혹(口或)”은 나라 국(國)의 파자로, 나라의 수명이 다했다는 의미였다. 이 표현은 예언서 등에서 널리 확인되므로 이들이 창작해 낸 표현이라기보다는 당시에 유행하던 예언을 그대로 기재한 것으로 보인다. 그리고 공식기록에서 삭제되어 “○○”로 표기된 부분은 “지존의 휘자(至尊之諱字)”, 즉 당시 국왕인 고종의 이름이었다.<sup>148)</sup> 결국 이 두 구절을 근거로 오윤근과 김응룡에게는 대역범상부도(大逆犯上不道)죄가 적용되었다. “삼신천존”에게 국가의 멸망과 국왕의 죽음을 바라는 의식을 했다는 혐의가 인정

145) 『逆賊應龍潤根等鞫案』, 同治 11년(1872) 4월 24일 推考次罪人金俊文年二十九, “上年八月, 江西寺祈禱之祝文, 金應龍之弟, 謂以山川祈禱, 故往見之. 則初不祈禱, 搜吳哥袋連, 則刀一柄, 銀杏數斗, 文一張.” (『推鞫』 [29:456])

146) 『逆賊應龍潤根等鞫案』, 同治 11년(1872) 4월 25일 推考次罪人金應龍年二十九 更推, “渠問有促壽之法, 故答以山祭, 則有此法. 而祝辭, 從潤根所懷而作之. 渠則雖怨心爲此, 矣身則出於騙財之計, 而若從渠願, 只設山祭, 則將無益於騙財, 故誘以山祭當用三寅劍, 而忘未持來, 吾當暫往持來矣.” (『推鞫』 [29:462])

147) 『右捕盜廳臚錄』 25책, 壬申(1872년) 4월 24일, “維歲次辛未九月戊子朔初一日戊子. 黃海道海州東部四里居, 己丑生幼學吳潤根, 敢昭告于, 三神天尊之下. 伏以天之靈, 地之靈, 山岳江海間於天地, 惟人是靈. 今此口或祚盡時, 出○○, 爲秦苛法, 時事可知. 生本味道, 敢生修鍊之心, 伏惟神其命敎, 用伸虔告虔告.” (『捕廳』 [中:767])

148) 『逆賊應龍潤根等鞫案』, 同治 11년(1872) 4월 24일 推考次罪人吳潤根年四十四, “矣身同爲捉, 去乘船後, 看呪文, 有至尊之諱字.” (『推鞫』 [29:449])

된 것이다.

여타의 사례들과 마찬가지로, 이 의례가 실제로 국왕이나 국가에 해를 끼치는 효과를 기대한 것이었는지는 불분명하다. 그러나 사건이 체제에 의해 인지되고 처리되는 방식은 앞서 다루어진 반체제적인 ‘저주’ 사건들과 유사한 범주 내에서 이루어지고 있었음을 알 수 있다.

### 자. 이필제 사건(1871)의 천제와 태백산 기도

이필제의 네 번에 걸친 변란 시도 가운데 유일하게 무력봉기를 일으키는 데까지 진행된 것은 1871년 영해에서의 봉기였다. 이때 이필제는 동학도들과 함께 산에 올라가 천제(天祭)를 지냈다. 거사를 앞둔 저녁 영해의 우정동(雨井洞)에 오백여 명의 무리를 집결시킨 이필제는 “소를 잡아 하늘에 제를 지냈다.”<sup>149)</sup> 그리고 영해부사를 살해한 후 도주했다가 일월산에서 관군의 기습을 당했을 때에도 이필제 일행은 관아에서 탈취한 인부(印符)를 “깃발 끝에 걸어 단 위에 꽂아놓고” 천제를 지내고 있었다. 장영민이 지적한 바와 같이 이것은 “왕의 통치를 상징하는” 인부를 이용해 자신들의 승리를 하늘에 고하는 행위였다.<sup>150)</sup>

이필제가 관아 공격을 전후하여 설행한 의례가 모두 천제의 형식을 취하고 있었던 것은 명백히 자신이 포섭한 동학도들을 의식한 결과였던 것으로 보인다. 산간에서의 제천은 초기 동학도들의 특징적인 실천이었다.<sup>151)</sup> 그러나 이 사건에서 단을 설치하고 축문을 읽는 등 의례를 주도한 것은 이필제와 그의 심복 김낙균(金洛均)이었고, 동학도들은 보조적인 역할만을 하였다.<sup>152)</sup> 이필제는 위천주(爲天主), 시천주(侍天主)를 실천적으로 구체화하는 동학의 의례 양식을 이용하면서도, 그 주도권을 장악함으로써 그 의미의 전환을 시도한 것이

149) 『嶠南公蹟』, 同日罪人寧海幼學朴漢太年更推, “偕往本邑雨井洞朴永瑄家, 則徒黨聚會已爲百餘名, 西皆是生面是乎旆, 日脯後殺牛祭天.”

150) 장영민, 『동학의 정치사회운동』, 139.

151) 최종성, 『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』 (민속원, 2009), 114-125.

152) 『嶠南公蹟』, 同日罪人英陽幼學李群協年三推, “雨井洞天祭時, 主祀者, 李濟發也. 讀祝者, 金震均也. 其餘姜士元·朴永瑄·崔景五·全永奎·全仁哲·鄭致兼·張成真等也.”; 『崔先生文集道源記書』, “弼濟以爲設壇, 體行天祭.”

다.

이필제는 또 다른 협력자인 정기현(鄭岐鉉)과의 변란 모의 과정에서도 이와 유사한 방식으로 반란 의례를 구성하였다. 정기현은 승려 초운(樵雲)과 함께 태백산에서 삼백 일 동안 기도를 하였다. 추국장에서 이 기도의 의미가 무엇이었느냐는 질문을 받은 정기현은 그것이 단순히 아들을 얻고자 기원하는 일이었다고 진술하였다.<sup>153)</sup> 반면 이필제는 이것이 거사의 성공과 정기현의 등극을 위한 기도였다고 진술하였다. 그들은 이 기도를 하면, “불에 들어가도 타지 않을 것이고, 물에 들어가도 빠지지 않을 것이며 전쟁터에서 하는 일이 실패하는 법이 없고 때를 놓치는 경우도 없어 모든 일이 뜻대로” 되리라 믿었다는 것이다.<sup>154)</sup> 여기에서도 변란 과정에서 수행된 특정한 의례가 ‘기복적’인 것이었다는 주장과 ‘혁명적’인 것이었다는 주장이 충돌하는 전형적인 패턴이 다시 한 번 확인된다.

### 차. 그 외의 결의의식 및 입문의례들

지금까지 검토한 의례 수행 사례들은 대상이 되는 신격이 비교적 구체적으로 특정되는 희생제의(sacrifice) 형태에 가까운 것들이었다. 그러나 변란 집단과 같은 비밀 결사에 있어서 빈번하게 이루어졌던 또 다른 의례적 실천은 일종의 입문의례(initiation)였다. 흡스봄은 저항 조직에서의 입문의례가 일상적인 금기를 파괴함으로써 구성원들을 결속시키며, 신참자들이 입문을 중대한 사건으로 받아들이고 배신했을 경우의 보복을 두려워하게 하도록 디자인된 엄숙하고 주술적인 형식들로 이루어진다고 지적한 바 있다.<sup>155)</sup> 브루스 링컨 또한 비슷한 맥락에서 다음과 같이 말하고 있다. “혁명 봉기의 순간에는 고의적인 신성모독, 성적인 방종, 금기의 총체적인 위반 등이 빈번하게 나타

153) 『逆賊弼濟岐鉉等鞫案』, 同治 10년(1871) 12월 22일. 推考次罪人鄭岐鉉年三十五, “問: ‘三百日祈禱, 所願何事也?’ 供: ‘五六年前, 以無子之故, 往禱太白山矣.’” (『推鞫』 [29:416])

154) 『右捕盜廳臚錄』 24책, 同日(1871년 8월 29일) 罪人李弼濟年四十七, “鄭岐鉉曰, ‘樵雲爲我觀像, 三百日祈禱. 又稱入火不燒, 入水不溺, 戰場所事, 萬無一失, 時無早晚, 百事如意, 勿慮舉事.’ (….) 故矣身亦曰, ‘若然則汝可謂此邦主人. 吾願借大兵, 以圖中原矣.’” (『捕廳』[下:760-761])

155) Erick Hobsbawm, *Primitive Rebels*, 151-152.

난다. (...) 이토록 극적인 몸짓들은 돌이킬 수 없는 시도에 동참하는 목격자와 참여자들을 불가역적으로 결속시킨다.”<sup>156)</sup>

그러므로 반체제적 조직이 일반적으로 반의례적 태도를 보일 것이라는 가정은 적어도 몇몇 경우에는 타당하지 않다. 여타의 결사체, 이를테면 제도종교나 정당 등에 비교할 때, 반란을 위한 결사는 구성원들에게 행사할 수 있는 동원력과 강제력에 명백한 한계가 있다. 이를테면 반란의 동원력은 ‘민족’의 동원력에 미치지 못하고, 강제력은 ‘국가’의 강제력에 미치지 못한다. 상징이 통합되어 있지 않고 촘촘하지도 않기 때문이다.<sup>157)</sup> 그러므로 반란이나 혁명의 동력을 얻기 위해서는 미시적인 차원에서 유사-민족이나 유사-국가와 같은 것을 만들 필요가 있다. 그리고 의례는 인간의 내부에 그런 조건을 조성하기에 매우 좋은 수단이다.

이런 형태의 입문의례 가운데 조선후기 변란에서 가장 전형적인 것은 참여자들이 제물의 피를 나누어 마시는 삼혈(歃血)과 이름을 쓰면서 동맹을 결의하는 연명(連名)의 의식이었다. 앞서 다룬 이충경 사건(1629)에서도 소를 잡아 제를 지낸 후 피를 나누어 마시는 절차가 있었던 것을 확인할 수 있으며, 이 의식 이후에는 거사가 성공할 이후에 참여자 각각에게 부여할 관직을 열거한 문서(“官職布置成冊”)에 이름을 쓰는 절차가 뒤따랐다.<sup>158)</sup> 이와 유사한 삼혈 사례는 함이완 사건(1694)에서도 확인할 수 있다. 이때 제물은 닭이 사용되었으며, 정화수를 떠놓고 하는 간단한 절차 이후에 피를 나눠 마시며 거사 참여와 배신하지 않을 것에 대한 맹세가 이루어졌다. 그들은 이렇게 말했다. “국가의 대사 이외에 피를 마시며 맹세할 일이 있겠느냐? 이렇게 맹세한 뒤에 만약 배신한다면 반드시 죽음에 이르게 될 것이다.”<sup>159)</sup>

한편 연명을 통한 결의 의식을 가장 구체적으로 확인할 수 있는 추국자료는

---

156) Bruce Lincoln, "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution," 280.

157) 각 집단의 성격에 따라 상징 및 분류 체계의 공유 정도나 개인에게 가해지는 압력에 차이가 있을 수 있다는 아이디어는 더글러스에게서 찾아볼 수 있다. Mary Douglas, 『자연 상징』, 128-148.

158) 『逆賊李忠慶文書』 1, 改國大典. (『推鞠』 [4:534])

159) 『咸以完金寅等推案』 天, 同日(1694년 3월 29일) 金戡等所納變書 “矣身與李益華李養中兩人, 逢着於生鮮前屏門居私奴李武得家. 則益華等兩人, 使實伊爲名者, 買來雄鷄, 出血盛之于沙甫兒, 并華水一器, 置于小盤上, 而與矣身歃血同盟亦爲白去乙, 矣身問曰, ‘此盟, 將欲爲何事乎?’ 益華兩人曰, ‘國家大事之外, 豈有他歃血爲盟之事乎? 如是爲盟之後, 若或相背, 則必至於死矣.’” (『推鞠』 [11:273-274])

이영창 사건(1697)의 것이다. 참여자들은 종이를 둥글게 잘라 가운데에 “황(黃)”자를 쓰고 그 가운데 획에 “결의하여 형제가 되었으니 마음을 함께하여 나라를 열기로 서약한다[結義爲兄弟, 誓心共開國]”고 썼다. 이 의식을 주도한 이영창은 왜 “황(黃)”자를 써야 하느냐는 물음에 자신의 스승인 승려 운부(雲浮)가 다른 사람들과 결의할 때 한 행위를 모방한 것이라고 답했다.<sup>160)</sup> 참여자들은 그 종이를 접어서 각자의 성과 본관, 그리고 이름을 썼다. 그리고 다른 종이에에는 제문을 써서 정화수 세 그릇을 떠놓고 향을 태우며 읽고 절을 했다.<sup>161)</sup> 제문에는 “함께 나라를 열어 만세토록 평안하게 지낸다[同人開國, 萬世安過]”는 구절이 포함되어 있었다.<sup>162)</sup> 이충경 사건에서와 마찬가지로 이런 의식에 참여한 인물들에게 거사가 성공한 이후에 얻을 관직을 부여하는 절차도 뒤따랐다.<sup>163)</sup> 또 이 결의에는 서열 신분으로 주모자 가운데 한 사람인 이절(李悅)의 노비가 되어 있었던 최상성(崔尙晟)도 참여하고 있었는데, 이절은 결의 후 최상성에게 다음과 같이 말했다.

“지금 세상은 이미 쇠하였고, 우리들은 모두 뜻을 잃었다. 이야말로 난리를 틈타 일어날 때이다. 지금 종과 주인의 관계를 깨고 형제를 맺었으니 너는 나를 따를 수 있겠는가?”<sup>164)</sup>

160) 『李榮昌等推案』, (1697년 1월 10일) 上變書, “翌朝, 使兪選基, 折紙爲團, 中書一黃字, 黃字之畫中細書, ‘結義爲兄弟, 誓心共開國.’ 兪選基曰, ‘黃字之意, 何在?’ 榮昌答曰, ‘吾不知其意. 曾見雲浮, 與人共盟時, 如此, 故爲之耳.’” (『推鞠』 [11:727-728])

161) 『李榮昌等推案』, (1697년 1월 10일) 上變書, “榮昌仍就坐執筆, 書其姓本後人李榮昌着名後, 推與四人, 曰, ‘依此列書.’ 云. 依其言, 各各自筆而書, 則榮昌曰, ‘一時焚香, 而跪拜結義, 可也.’ 李悅, 兪選基, 強從之. 則榮昌結其團紙於兪選基而罷.” (『推鞠』 [11:728]) 원문의 “結其團紙”는 『숙종실록』과 『국역 추안급국안』을 따라 “給其團紙”로 고쳐 읽었다. 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人李榮昌年三十三, “故矣身, 與尙仲, 尙晟兄弟, 兪選基, 李悅等, 書一黃字於半折白紙之中, 貼作五間, 環書諸人姓名, 仍爲着名. 而黃字則兪選基書之, 諸人鄉貫姓名, 則各自書之. 仍爲結義, 給其盟紙於兪選基, 則重重裏對, 藏諸囊中. 然後選基又以半折紙, 書祭文, 以井華水三椀, 置於桌上, 讀罷祭文, 齊起拜跪後, 仍以尙仲所持酒肉, 夜深之後, 盡懽而罷.” (『推鞠』 [11:755])

162) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 13일) 罪人李榮昌刑問二次 “盟文中, 以‘同人開國, 萬世安過’之意, 命意而已.” (『推鞠』 [11:801])

163) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 12일) 罪人李榮昌李悅等面質 “謀逆情節, 則一如冊子中所書. 或言造旗之樣, 或以色紙書吾之將未官爵, 稱以雲浮之所授秘訣云.” (『推鞠』 [11:771])

164) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 14일) 罪人李榮昌崔尙晟一處面質 “時世已衰,

이런 점에서 볼 때, 이 결의의식은 기존의 사회적 위계관계를 해소하고, 수평적인 형제관계를 맺는다는 의미가 있었다. 이런 실천은 윤지 사건(1755)에서도 찾아볼 수 있다. 윤지의 아들 윤광철은 윤지에게 학문을 배우는 하층민 동료들과 함께 닭의 피를 마시며 “계단의 맹세(鷄壇盟)”를 했다. 참여자들의 변명에 의하면 이는 단순히 함께 닭을 나누어 먹으며 논 것뿐이었다. 피를 마셨다는 것도 그저 닭이 덜 살아져서 국에 피가 섞여 있었던 것뿐이라는 주장이었다.<sup>165)</sup> 추국 자료에서 윤지 부자의 변란 계획과 이 행위 사이의 관련성은 분명하게 드러나지 않으나, 이를 “계단(鷄壇)”이라고 불렀다는 사실은 흥미롭다. 계단은 월(越) 사람들의 결의의식으로 개나 닭과 같은 간단한 제물을 바치며 형제의 의를 맺는 행위였다.<sup>166)</sup> 이 또한 신분의 차이가 있는 참여자들을 수평적인 관계를 통해 새롭게 결속시키는 절차였다.

이처럼 비교적 ‘고전적’인 근거를 가진 ‘결의의식’ 이외의 입문의례 또한 행해졌다. 대표적인 것이 무당들에 의해 이루어진 치병과 강신의 형식이었다. 여환 사건(1688)의 조직을 맡은 것은 지사(地師)인 황회(黃會)와 무당인 그 아내였다. 그들은 병이나 우환이 있는 집이 있으면, 그 원인이 바로 그 집에서 모시고 있는 가신(家神)이 나쁘기 때문이라고 진단하였다. 그 처방은 기존의 신당을 부수고, 자신들이 모시는 ‘성인제석(聖人帝釋)’의 신당을 차리는 것이었다. 이 ‘신당교체’의 의례를 통해 황회 부부의 제자가 된 이들은 ‘성인무당’이라고 불리며, 이후 변란의 핵심적인 참여자들이 되었다.<sup>167)</sup> 유사한 방식으로 무당들에 의해 주도된 변란인 차충걸 사건에서도 치병에 이어 치병자의 무신(巫神)을 모심으로써 조직에 포섭되는 사례가 나타난다. 가담자인 신정희(申廷希) 형제는 무업을 하는 주모자 조이달(曹以達) 부부의 도움으로 아버지의

---

吾輩皆不得志。此正乘亂崛起之時。今既打破奴主，結爲兄弟。汝可從余乎?” (『推鞠』 [11:810])

165) 『逆賊尹志等推案』, 同日(1755년 3월 12일) 罪人孝植更招, “矣身受學於志時, 與貴永齊春輩, 逐日會於光哲家, 相與唱酬。所謂鷄壇盟, 卽烹鷄同遊之謂也。” (『推鞠』 [21:598-599]); 同日(1755년 3월 13일) 罪人李孝植更招 “光哲與矣身齊春貴永, 同坐烹鷄食之。光哲謂矣身曰, ‘汝雖常漢, 同爲宿食, 情若兄弟。此後雖有死事, 當與汝同之矣。’ 其時烹鷄未熟, 故羹有血矣。” (『推鞠』 [21:606])

166) 『韻府群玉』 권4, 鷄壇, “越人每相交, 作壇, 祭以白犬丹鷄, 盟曰, 卿若乘車我戴笠, 後日相逢下車揖, 我若步行君乘馬, 後日相逢馬當下。”

167) 한승훈, 『조선 후기 혁세적 민중종교운동 연구: 17세기 용녀부인 사건에서의 미륵신앙과 무속』 (서울대학교 석사학위논문, 2012), 100-106.

병을 고친 후 그들의 권유에 따라 자기 집에도 “대국(大國)의 신당”을 모시고 추종자가 되었다.<sup>168)</sup> 삽혈을 통한 결의가 일반적으로 참여자들 사이의 수평적인 관계를 구성하는 것이 목적이었다면, 신을 모시는 형태의 입문의례는 참여자를 의례 시행자에게 종속시키는 형태로 이루어진 것으로 보인다. 어느 쪽이든 이들 의례는 신참자들을 기존 참여자들과의 밀접한 관계 속에 조직시킴으로써 비상한 결속력과 동원력을 가진 ‘반란의 공동체’를 창출하는 것이었다.

이상의 의례들은 변란에 있어 실제로 모종의 기능을 한 것인가? 혹은 단순히 일상적인 제사를 행한 것이 심문 과정에서 모반의 증거로 삼기 위해 의미가 과장된 것은 아닌가? 실제로 지금까지 살펴본 것과 같이 추국 상황에서 참여자들은 흔히 변란 과정에서 이루어진 의례가 단순히 기복, 양재를 위한 것이며, 모반 계획과는 관계가 없는 것이었다고 진술하곤 하였다.

이들 사례에서 나타나는 두 가지 상반된 진술(기복의례와 혁세의례)은 진술자의 이해관계와 관련이 있을 것으로 보인다. 변란 과정에서 이루어진 의례는 그 자체로는 목적이나 의도가 분명하지 않다. 그런데 당사자나 연루자의 진술은 그것이 기복을 위한 의례였다고, 고변자는 혁세의례라고 주장하는 경향이 있다. 이필제와 같이 비교적 명확한 신념을 가지고 공공연하게 변란을 일으키려 했던 인물들 정도가 예외에 속한다. 형식적으로 두 가지 지향의 의례는 크게 다르지 않았다. 변란 상황에서의 의례는 기존의 익숙한 제사의 형식을 유지하면서, 신에게 올리는 축문의 내용, 시기, 장소와 같은 특정한 맥락에 세밀한 조정을 가함으로써 혁세의 지향을 드러내었을 것으로 보인다. 이 경우 혁세의례는 반란의 성공을 기원하고 내부의 결속을 다지기 위한 실천이 된다.

### 3. 반란의 의례화

---

168) 『車忠傑推案』, 同日(1691년 11월 22일) 罪人申廷希年二十九, “‘尊之所業, 非人間之事’段, 曹以達之妻, 以巫女, 常爲靈山·十王, 稱以世尊靈氣乙仍于, 矣身父病, 常常往問, 果有其效故. 矣身之家, 亦設大國之神, 而尊奉之.” (『推鞫』 [10:852-853])

지금까지 다룬 사례들은 변란 과정에서 하나의 분리된 절차로서 이루어진 의례적 실천들이었다. 그러나 폭넓게 발견되는 또 다른 유형은 거사의 시일을 세심하게 선정하고, 특정한 매뉴얼에 따른 절차를 어기지 않으려고 주의하는 등 변란 자체가 마치 의례처럼 수행된 사례들이다. 변란 과정에 포함되어 있는 희생제이나 입문의례 형태의 실천들을 ‘반란의 의례’라고 부른다면, 이것은 ‘반란의 의례화’라고 불러야 마땅할 것이다. ‘반란의 의례’가 조직의 결속을 다지고, 초자연적인 존재들에게 거사의 성공을 위한 도움을 바라는 의도를 가지고 있었다면, ‘반란의 의례화’는 위험과 불확실성에 노출되어 있는 변란을 신의 뜻과 예언이라는 필연적인 과정 속에 위치 지으려는 시도였다.

### 가. 길일(吉日) 고르기

의례에는 캘린더에 실행 날짜가 결정되어 있는 주기적이고 정기적인 것이 있고, 매년 시행 여부와 시기를 결정해야 하는 일회적이고 비정기적인 것도 있다. 만약 반란을 의례처럼 다룬다면, 이는 당연히 비정기 의례에 속한다. 실제로 변란의 시행은 마치 제일(祭日)이나 이삿날 등을 고를 때와 동일한 테크닉을 통해 선정된 길일(吉日)에 수행되어야 한다고 생각되었다. 예를 들어 정한 사건(1631) 추국기록에서는 거사의 시기를 주모자 가운데 한 사람인 문일광(文日光)의 생기복덕(生氣福德)으로 거사일을 정했다는 증언이 있다.<sup>169)</sup> 생기복덕은 『산림경제(山林經濟)』 등에도 수록되어 있는, 일반적으로 잘 알려진 택일법이었다.<sup>170)</sup> 또 문인방 사건(1782)의 참여자인 도창국(都昌國)과 이경래(李京來)는 천문을 근거로 거사 시기를 논의하기도 하였다.<sup>171)</sup>

이영창 사건(1697)에서는 거사의 길일을 승려들이 선정했다는 진술이 나왔다. 여기에서는 술수를 통한 길일 선정의 논리와 함께 군사를 움직이기에 적절한 계절도 고려되었다. 최종적으로 거사일로 선정된 11월 2일은 “아홉 마리

169) 『鄭澣獄事文書』 4, (1631년 2월 18일) 文日光楊天植面質, “天植曰, ‘(…) 汝是辛丑生也. 以生氣福德, 推擇舉事之期, 定之於庚午正月二十日.’” (『推鞠』 [4:806])

170) 『山林經濟』 권4, 「選擇」, 生氣福德.

171) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人瑞集更招, “昌國曰, ‘見天文, 則舉事之時, 當遠. 其間多求可用人物.’ (…) 舉事日子, 京來與昌國議定, 以甲辰年七月九月間.” (『推鞠』 [24:200])



용이 하늘에 오르는 격(九龍登天之格)”이라고 판단되었다.<sup>172)</sup> 한편 1635년에 경천감(慶川監) 조인섭(趙麟躡)을 역모죄로 무고(誣告)한 혐의로 처형된 박천건(朴天建)은 자신이 반란의 길일을 택일해 졌으며, 이를 “유생”에게 검토받았다고 주장하기도 하였다. 이 사례에서는 “국운”이 쇠하는 해가 도래했다는 인식과 함께 그 범위 안에서 거사의 길일이 선정되어야 한다는 관념이 드러나 있다.<sup>173)</sup> 국가에 흉한 시기가 바로 반란을 일으키기에 길한 시점이라는 것이다. 유사한 사고방식은 흥충선 사건(1690) 당시에 발견된 익명의 괴문서에서도 드러난다.

두 김씨 점쟁이에게 물어보니 점을 쳐보고는 “올해 4, 5, 6 이 세 달 사이에 국운(國運)이 크게 쇠하고 왕과 왕의 아들이 극흉(極凶)한 시기에 들어가니 또 다행스러운 일이다. 날짜를 고르자면 4월 25, 5월 초가 길하고, 6월 15일은 극히 대길(大吉)하고 대통(大通)하다.”고 하였습니다. 이 택일한 날들 중에서 어느 날이든 점쳐서 군사를 움직이려 합니다.<sup>174)</sup>

이처럼 변란이 세심하게 선정된 길일에 이루어져야 한다는 믿음은 변란 세력 내에서 술사 혹은 술사의 기능을 하는 구성원의 발언력을 강화시켰을 것으로 보인다.

## 나. 반란의 제차(祭次)

172) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 16일) 罪人俞選基覺禪面質, “吾問汝曰, ‘爲大事, 何時爲吉乎?’ 云. 則汝不曰, ‘三月二十一日爲吉, 而猶欠純吉. 更以十一月初二日定期.’ 云乎?” (『推鞠』 [11:839-840]); 同日(1697년 1월 13일) 罪人李榮昌刑問二次, “雲浮等舉事, 初約三月二十一日爲白有如可, 雲浮曰, ‘方農之時, 不可動兵. 十一月初二日, 乃九龍登天之格, 極好之日也. 氷合之後, 軍士往來, 甚便.’” (『推鞠』 [11:799])

173) 『逆賊朴天建等推案』, 崇禎 8년(1635년) 10월 10일 寅時 成貼 公清兵使宋英望書狀, “癸酉年五月初四日夜中, 慶川監亦使我擇吉, 曰, ‘來丙子年, 國數限年. 其年內以擇吉日.’ 云. 擇之, 則同年正月初二日, 同年二月十二日, 兩日極吉. 又使儒生能文者, 南陽居趙亮擇吉日, 則亦曰, ‘兩日極吉.’ 云云.” (『推鞠』 [5:562])

174) 『洪忠先推案』, “問於兩金卜, 則作占以言, 曰, ‘今年四五六, 是三月間, 國運大衰, 而王與王之子, 入乎極凶, 尤爲喜幸. 擇日則四月念五, 五月初吉, 六月旬五日, 極爲大吉大通.’ 云. 是■擇日, 卜其何日, 欲爲動兵.” (『推鞠』 [21:253])

조선후기 변란에서 반란이 ‘의례화’되어 있었다는 주장이 가능하기 위해서는 먼저 무엇을 의례라고 부를 것인지에 대한 정의가 선행되어야 할 것이다. 만약 전통적인 규정에 따르며 주기적, 반복적으로 이루어지는 상징적인 행위라는 측면에 주목한다면, 대체로 일회적이고 파격적인 행위로 이루어지는 반란의 실천을 ‘의례’라고 부를 수는 없을 것이다. 여기에서는 파스칼 보이어가 제안한 바와 같이, 참여자들이 맡아야 할 역할, 특별한 장소, 각각의 행위가 이루어져야 할 특별한 방식, 원칙상 더 간편한 대용물로 대체할 수 없는 특별한 물건, 무엇보다 행위들을 특별하게 질서화시키는 각본 등을 갖춘 인간 행위들을 넓은 의미의 의례로서 다루고자 한다.<sup>175)</sup> 보이어의 의례 논의에서 수용할 또 하나의 논점은 의례 참여자들은 “절박성의 감각”을 느낀다는 것이다. 즉, 위에 나열된 의례의 각 요소들은 ‘틀리지 않고’ 정확하게 수행되어야 한다. 의례 행위 자체는 거기에서 기대되는 효과와 직접적으로 연결되지 않는다. 그러나 ‘틀린’ 방식으로 이루어진 의례는 목적을 이루지 못할뿐더러 끔찍한 결과를 낳는다.<sup>176)</sup> 성공의 가능성이 극히 적을 뿐만 아니라 실패가 곧 죽음으로 이어지는, 고도의 불확실성에 노출된 반란이라는 특수한 행위는 이런 사고방식이 작동하기에 좋은 조건이다.

안익신 사건(1646)에서 거사의 절차를 결정한 것은 변란의 배후에 있다고 믿어진 임경업의 지시였다. 이 변란의 참여자들은 지정된 날짜, 지정된 장소에서 천제(天祭)를 지낸 후 정해진 경로에 따라 진군해야 했다.<sup>177)</sup> 뿐만 아니라 임경업은 거사에 적합한 복장까지도 지시했다고 믿어졌다. 즉, 참여자들은 모두 “중국 감투(唐甘土)”를 써야 했다.<sup>178)</sup> 반란을 일으킬 때 적합한 복장을 갖추어야 한다는 인식은 정한 사건(1631)에서도 나타난다. 이 사건의 참여자들은 거사를 할 때에 푸른색의 전복(戰服)을 입어야 했는데, 그 이유는 “우리들은 동방에서 일어나는데, 동방은 푸른색에 속하기” 때문이었다.<sup>179)</sup> 허새 사

175) Pascal Boyer, 『종교, 설명하기』, 385-386.

176) Pascal Boyer, 『종교, 설명하기』, 392.

177) 『逆賊益信等推案』 1, 同日(1646년 3월 27일) 公淸兵使裴時亮狀啓, “林將來在龍潭大堡, 時方聚軍, 謀舉大事. 四月初一日, 天祭後發軍, 先犯全州, 初三日, 自直路, 當過尼山.” (『推鞫』 [6:112])

178) 『逆賊益信等推案』 1, 同日(1646년 4월 6일) (….)公淸監司林壇狀啓, “益信曰, ‘林將果來鷄龍矣. 林將分付內, 皆着唐甘土.’ 亦爲有置, ‘甘土乙備來乎?’ 答曰, ‘果爲備來矣.’” (『推鞫』 [6:260])

179) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일), “吾等起於東方, 東方屬靑, 汝

건(1682)에서 반란군은 흰 옷을 입고 흰 천으로 머리를 감싸야 했는데, 이것은 한편으로는 야간에 서로를 식별하기 위한 실용적인 목적에서이기도 했지만, “황건적”, “적미적” 등 과거에 일어났던 대규모 반란들의 범례를 모방하려는 시도이기도 했다.<sup>180)</sup>

실제적인 봉기 계획에 의례적 조치가 수반된 이들 사례와는 달리, 의례적 행위 자체가 거사 계획의 결정적인 국면이 된 사례도 있다. 여환 사건(1688)의 참여자들은 자신들이 특정한 날짜, 특정한 복색을 갖추고 한양 도성으로 진입하면 큰 비가 내려 저절로 국가가 붕괴할 것이고, 그 틈에 자신들이 궁궐을 차지할 수 있다고 믿었다.

석가의 시대가 다할 것이며 미륵불이 나올 것이다. 이번 7월 28일에 비가 오기 시작해서 그믐날에 크게 쏟아지면 국가가 기우리라. 우리 무리가 멀리 말을 달려 무인지경과 같은 성으로 들어갈 것이다. 성에 들어가는 날은 8월 1일, 돌아오면 10월이 될 것이다. 비와 우박이 크게 쏟아져 인간들을 쓸어버리면 빈 성에 들어가는 것과 같을 것이다. 그러나 군장과 복색 또한 준비해 두지 않을 수 없다.<sup>181)</sup>

이 계획은 주모자 여환이 경험했다는 신비적인 환상에서 비롯한 것이었다. 그는 신들과의 접촉을 통해, 장차 대홍수가 일어나 세상이 모두 쓸려갈 것이라는 목시종말적 비전을 보았다고 주장하였다.

또 북방에서 큰물이 흘러왔습니다. 노승과 노인이 물속에 앉아 서로 말했습니다. “해제(海帝)가 왕을 가르쳐 현명하게 하면 마침내 지금 국왕이 부처를 받들 것이니 반드시 대대로 전할 것이다.”

그 후에 많은 군사가 북방으로부터 일어났고 검은 물이 땅 위에 두루 퍼졌습니다. 전모(剪帽)를 쓴 것 같은 여인들이 무수히 나타나서 말했습니다.

“북방을 먼저 지나온 것은 이것이 흑룡임을 말하는 겁니다.”<sup>182)</sup>

---

之戰服，亦須用青色。”

180) 『逆璽瑛推案』, 同日(1682년 10월 24일) 午時承服罪人許璽壓膝一次刑問五次, “軍兵着白衣, 以白綿裹頭事段, 矣身以爲, ‘黑夜以白衣爲標, 然後可以分明.’ 云. (….) 不但白衣爲標. 古有黃巾赤眉, 今亦以白巾裹頭, 則尤好.” (『推鞠』 [9:712])

181) 『逆賊呂還等推案』 同月(1688년 7월) 29일 罪人御營牙兵金時同年三十一. “釋迦代當盡, 彌勒佛當出, 今七月二十八日始雨, 至晦日大注, 則國家當傾. 吾輩長驅入城, 如入無人之境是如爲白乎旂, 入城之日, 則八月初一日, 退則十月是如爲旂, 雨雹大注傾蕩人間, 則如入空城. 而軍裝服色, 亦不可不依憑預備.” (『推鞠』 [10:125-126])

182) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 30일) 罪人呂還刑問四次, “又自北方, 大水

상경의 시기 선정 또한 여환의 종교경험을 바탕으로 이루어진 것이었다. 여환은 “미륵삼존(彌勒三尊)”과의 대화를 통해 “삼 년” 동안 “공부(工夫)”를 한 후에 거사를 하라는 지시를 받았으나, 모종의 협상을 통해 이 기간을 “석 달”로 줄였다고 진술하였다.<sup>183)</sup> 이 상경의 참여자들은 “검은 옷”을 입고, 한양의 “북쪽” 지역에 집결한 후 도성으로 향했다. 이것은 여환이 경험하였다는 대홍수의 환상 속에 등장한 “북방으로부터 넘쳐오는 검은 물”에 대응된다. 이 행진의 의례적 측면은 상경길에 참여할 인물들의 선정, 정결의례에 대한 요구에서 명확하게 나타난다. 술을 마시거나, 육식을 하거나, 담배를 피운 자들은 이 상경에 참여할 자격이 없었다.<sup>184)</sup>

큰 비가 와서 도성이 저절로 붕괴될 것이라고 믿은 변란 참여자들은 이와 같이 조심스럽게 준비된 절차에 따라 예정된 날에 한양에 진입했지만, 실제로 그런 일은 일어나지 않았다. 이 시점에서 이들은 한 번 도성 밖으로 나갔다가 험한 산길을 헤치고 삼각산을 거쳐 백악을 오르는 두 번째 입성을 시도한다. 이것은 큰 비가 내릴 것이라는 예언이 이루어지지 않은 것이 예언 자체가 잘못되어서가 아니라, 상경하는 방법에 문제가 있었기 때문이라는 믿음 때문이었다. 여환의 환상에 따르면 “검은 물”은 한양의 “북쪽”으로부터 와야 했다. 그러나 실제 입성은 동대문을 통해서 이루어졌기 때문에 이 행진은 ‘각본 그대로’ 이루어지지 않은 셈이었다. 결국 일행은 삼각산 문수전(文殊殿)에서 백악산을 바라보며 네 번 절을 하며 송경(誦經)을 하고는 해산해야 했다.<sup>185)</sup> 이 마지막 시도에도 불구하고 큰 비가 내리는 기적이 일어나지 않자, 동요하는

---

漂流，老僧老人，坐於水中，相謂曰，‘海帝順王爲賢，而方今國王崇佛，必當相傳矣。’其後，又有萬兵起自北方，黑水遍於地上，如着剪帽之女人，無數出來，曰，‘北方先通，此爲黑龍。’云。”(『推鞠』[10:161])

183) 『逆賊呂還等推案』同日(무진 7월 30일) 罪人呂還直爲所如中。“三尊謂矣身曰，‘爾爲三年工夫。’矣身曰，‘三年太遲。’三尊曰，‘然則三月可矣。’”(『推鞠』[10:162])

184) 『逆賊呂還等推案』(1688년 8월 9일) 罪人鄭元泰鄭好明李恣立鄭萬一等一處面質。“黃繪言內以爲，天時之利不利，姑未可知，上京然後，可以的知。是旣，上京人數，則鄭大成鄭萬一李恣立等爲好。而爾及田刑房許禮房等，非但立役官門，有難任意離次，飲酒食肉，且吸南草，全不致齋，甚無功於聖人，不當隨往是置。仍留本縣，訶察事情，觀變周旋，俾無大事宣泄不成之患。”(『推鞠』[10:262-263])

185) 「逆賊呂還等推案」同日(1688년 8월 10일) 罪人鄭好明結案。“至文殊殿，山路甚險，難於前進，仍憩文殊殿，誦經一篇，遙望白岳四拜而言曰，‘冀蒙天祐，獲成大事，今無所應，大水不降。’云云。”(『推鞠』[10:277]) 이 “두 번째” 상경 시도에 대해서는 다음을 참조. 한승훈, 『조선후기 혁세적 민중종교운동 연구』, 120-122.

동료들에게 지사 황회는 다음 거사를 위한 더욱 적합한 ‘길일’들을 지정해 주기도 하였다. ‘적절한 방법’으로 이루어지지 않았기 때문에 순수한 의례적 수단만으로 시도된 이 ‘거사’는 실패했다. 그러나 그것은 다음번 ‘길일’에 다시 한 번 올바른 절차를 따라 상경을 시도해 볼 수 있다는 의미이기도 했다. 뿐만 아니라, 애초에 이 거사 시도는 “3년 공부”를 하라는 미륵의 명령을 무리하게 거부한 여환의 조바심에서 비롯된 것이었다. 따라서 여환이 미륵이 제시한 것 이상의 기간인 “8년 공부”를 완료한다면 인위적인 수단을 동원하지 않더라도 도성의 붕괴가 자연스럽게 이루어질 것이라는 희망 또한 제시되었다.<sup>186)</sup>

이와 유사한 의례화된 도성 진입 계획은 이영창 사건(1697)에서도 나타난다. 이 모의는 한편으로는 팔도의 승군(僧軍)을 모집하고, 구월산(九月山)의 도적 장길산(張吉山) 집단을 동원하는 등 구체적이고 실제적인 무장봉기 계획을 포함하고 있었다. 그러나 서울에 들어갈 때 “여자 열 명이 상복을 입고 남대문과 동대문 두 문루(門樓)에 올라가고, 또 다섯 명의 여자가 검은 소를 타고 종루(鐘樓)를 지나갈 것”이라는 계획은 어떤 실제적인 효과도 기대하기 힘든 순수하게 상징적이고 의례적인 절차였다.<sup>187)</sup> 이처럼 실질적인 효과에 있어서는 전혀 무의미해 보이는 행위가 의례화된 변란에서는 특정한 상징을 작동시키는 대단히 의미심장한 행위가 되기도 한다. 1797년에 강이천이 해도진인설을 믿고 거사 계획을 꾸밀 때, 그는 허목(許穆)의 사당에 있는 신검(神劍)을 얻으려고 하였다.<sup>188)</sup> 당시에 실제로 허목 사당에 검이 있었는지, 강이천이 “허목의 신검”을 무엇에 쓰려고 했는지에 대해서는 더 이상의 기록을 확인하기 어렵다. 그러나 허목이 당시 집권 세력인 노론에 적대적인 인물로 기억되고 있었다는 점에서 그 의미를 충분히 짐작할 수 있다.

변란의 의례적 “각본”에 해당하는 예언서에 따라 거사의 시기와 장소를 선

186) 『逆賊呂還等推案』, (1688년 8월 5일) 罪人鄭元泰刑問二次. “今番事雖不成, 十月初五日最吉. 此日當更爲舉事, 不然則庚午年大吉. 呂還亦爲八年工夫, 自然事成.” (『推鞠』 [10:200])

187) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人李榮昌年三十三, “三月二十一日, 八路齊起, 入京之日. 女子十人喪服, 而登南東兩門樓, 又以五女騎黑牛, 過鐘樓.” (『推鞠』 [11:750-751])

188) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九 “許眉叟廟中, 有神劍. 吾當持來, 用於用處, 還置廟中. 眉叟有知, 豈以我爲非乎?” (『推鞠』 [25:322-323])

정하는 것은 변란에서 대단히 일반적이었다. 일례로 송광유 사건(1682)에서는 “참서”에 따라 날짜와 봉기 장소를 선정하는 등 구체적인 거사 계획을 세운 정황이 드러난다.<sup>189)</sup> 예언서가 거사의 “매뉴얼”이 된 또 다른 전형적인 사례는 이진채 사건(1812)에서도 확인할 수 있다. 이 사건의 참여자들은 추대대상인 강화도의 왕족과 함께 배를 타고 한양으로 진입해 불을 지르고 양반들을 살해할 계획을 세웠다. 그들은 예언에 따라 “흰 옷”을 입은 군대를 이끌고, 배를 “인천과 부평 사이[仁富之間]”에 대려고 하였다. 그들은 조선왕조의 운수가 40년 밖에 남지 않았기 때문에, 이렇게 하면 국왕은 공주(公州) 쌍수산성(雙樹山城)으로, 그리고 다시 안동으로 이어(移御)할 것이라 믿었다.<sup>190)</sup> 여기에서도 앞서 다룬 몇몇 사례와 같이 봉기군의 복장을 통일하려는 시도가 보인다. 이 사건의 관련자들은 『정감록』을 바탕으로 거사 계획을 세운 것으로 되어 있으므로, 이 “흰 옷”은 당시 그들이 가지고 있었던 『정감록』 내용의 일부였을 것이다. 결정적인 것은 “인천과 부평 사이”에 배를 댄다는 계획이다. 이는 강화도에서 한양으로 진입하려는 한 자연스러운 경로이기도 했지만, IV장에서 다룬 바와 같이, 당시 널리 유포되어 있었던 예언의 구절이기도 했다. 거사 시기 또한 나라의 운수가 40년 밖에 남지 않았다는 예언에 따라 결정된 것으로 보인다.

또한 군사적 봉기 계획이 아닌 맥락에서도 비기(秘記)에 기록된 예언을 문자 그대로 실행하려는 시도가 종종 드러난다. 1804년에 이성세(李性世)는 당시 평안도에서 발견된 비기에 실려 있는 사건을 실현하기 위해서 궁궐에 투서를 하였다.<sup>191)</sup> 이른바 “관서비기(關西秘記)”의 구체적인 내용은 전해지지 않으나, 거기에는 “이당규(李唐揆)”라는 이름이 있었다고 한다. 이성세에게 궐에

189) 『宋匡裕獄事文書』(1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “己巳年前, 或有胡亂, 藉名義兵而起事. 無變, 則從其議, 己巳年正月.” (『推鞠』 [4:195-196]); “讖書云, ‘起自頭流山, 大事乃成.’ 云. 故將欲襲據晉州, 以爲根本.” (『推鞠』 [4:202])

190) 『罪人振采等推案』 坤, 嘉慶 17년(1812) 3월 15일 推考次罪人尹致後年三十六口招, “近日騷屑, 非但西賊之事. 中庶輩, 爲屠戮兩班之計, 締結掖庭, 一邊接於湖西. 而其爲凶計, 則與沁賊之子, 率白衣軍上來, 舟泊仁富之間. 而京中則火攻可慮, 而旬後尤可畏, 搢紳皆死. 且聞騷屑之言, 曰, ‘我國運數, 餘四十年. 而賊輩欲因此舉事. 且西亂若大, 則當移御于公州雙樹山城, 又轉移于安東.’” (『推鞠』 [27:70])

191) 『罪人載榮性世等推案』, 同日(1804년 4월 12일) 推考次罪人性世年三十三更推, “有秘記之自平安道上來者, 藉此秘記, 佩以角牌, 投纏袋中物於闕中. 則事成後, 給矣身數千兩錢. (….) 秘記出自箕營井中, 以石刻文云. 而矣身不解文字, 不能誦之矣.” (『推鞠』 [26:190])

침입할 것을 사주한 오재영(吳載榮)은 그에게 이당규의 이름이 새겨진 가짜 신분증을 차고 가도록 하였다.<sup>192)</sup> 그가 꺾 안에 던져놓으려고 한 “책자”에는 사람들의 이름이 나열되어 있을 뿐이었다. 그리고 이성세는 궁궐 잠입 이후에 발각되어 체포되었기 때문에 이후에 오재영과 이성세가 무엇을 하려고 했는지는 더 이상 확인하기 어렵다. 우리가 이 행위가 의미하는 바에 대해서 알 수 있는 것은 적지 않으나, 중요한 것은 그들의 행동이 “비기”의 기록을 “문자 그대로” 실현하려는 시도였다는 점이다.

거사 계획과 도참을 일치시키려는 경향은 신뢰할 만한 도참서를 획득하려고 하는 시도로 이어졌다. 동학농민전쟁 직전인 1892년에 일어난 석불비결(石佛秘訣) 탈취 사건은 그 극적인 사례다.<sup>193)</sup> 이는 동학도들이 전라도 무장(현재 전라북도 고창) 선운사(禪雲寺)의 도솔암(兜率庵) 석불 배꼽에 있는 “비결(秘訣)”을 탈취해 도주한 사건이었다. 이 사건의 참여자들은 기록에 따라 조금씩 다르게 나타난다. 오지영은 이 사건을 주도한 인물들이 손화중(孫華中, 원문에는 孫和中. 여타 기록에는 孫化中으로도 표기) 휘하의 동학도들이었으며, 자신도 그 가운데 하나로 감영에 체포되었다가 풀려나기도 했다고 기록하였다.<sup>194)</sup> 그러나 『동학사』의 초고본에는 이들이 손화중 접(接)에 속해 있었다는 언급이 없으며, 동학도들이 관아를 습격하여 수령이 도망가고 죄수들을 탈출 시킨 것으로 되어 있다.

뮌텔이 수집한 정보는 오지영의 기록과는 더욱 다르다. 이에 의하면 그들은 “동학도”로 불리고 있기는 했지만, 조경달이 말하는 “이단 동학”의 전형이라 할 만한 집단이었다.<sup>195)</sup> 그들은 “명산(名山), 대지(大地)에 가서 하늘에 제사하

192) 『罪人載榮性世等推案』, 同日(1804년 4월 16일) 推考次罪人性世年三十三更推, “載榮之佩矣身角牌時, 刻作李唐揆名字, 與平安監營秘記之名, 相同.” (『推鞫』 [26:205])

193) 이 사건에 대해 널리 알려진 기록은 20세기에 오지영(吳知泳)이 쓴 『동학사(東學史)』에서의 서술일 것이다. 이 책은 1920년대에 작성된 초고본과 1940년에 출판된 간행본이 존재한다. [김정인, “『동학사』의 편찬 경위”, 《한국사연구》 170 (2015), 49-50, 52-54.] 두 판본에서 “석불비결 사건”에 대한 서술 내용은 큰 차이가 난다. 동시대 자료인 뮌텔(Mutel) 문서에도 이 사건을 주도한 세력에 대한 상세한 기록이 포함되어 있다. 『東學史(草稿本)』 3, 「東學黨의 큰 指目」; 오지영, 『東學史: 歷史小說』 (京城: 永昌書館, 1940) [『동학사』 (민학사, 1975), 100-105.]; 『東學文書』, 「東學徒開國陰謀件」. 이들 자료에 대해서는 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 421-435에 상세히 서술되어 있다.

194) 오지영, 『동학사』, 100-103.

195) 조경달은 농민전쟁을 주도한 남접을 최제우와 최시형의 ‘정통’ 동학 교리에서 일

고, 산에 빌고, 부처에게 기도를 하였다. 남조선(南朝鮮)의 정씨(鄭氏)를 위하여 언제나 ‘천명이 우리 도중(道中)에 내려졌으니 진짜 주인(眞主)을 돕자’고 하였다.”<sup>196)</sup> 그들은 정순팔(鄭順八)이라는 인물을 왕처럼 모셨으며, 장차 계룡산에 나라를 세울 것이라 계획하며 참여자들에게 관직을 부여하기도 하였다. 그 명단은 오지영의 기록과는 큰 차이가 나서 중복되는 인물이 한 명도 없다. 이 세 기록 가운데 어느 것이 사실을 더 정확하게 반영하고 있는지는 분명하지 않으나, 이들이 마애석불의 “배꼽” 속에 예언서가 있다고 믿고 불상을 훼손한 것은 사실로 보인다.<sup>197)</sup> 뿐만 아니라 이들은 비결을 꺼낼 때 “1척의 나무를 어깨에 지고 궁을진(弓乙陳)을 돌았다.”<sup>198)</sup> 그리고 예언구절을 언급하며 머지않아 해도(海島)에서 정씨가 출현할 것이라고 선언하기도 하였다.<sup>199)</sup>

이 사례에서도 확인할 수 있듯이, 동학농민전쟁 당시에 이 반란을 의례화하는 주된 표상은 궁을(弓乙) 상징의 사용이었다. IV장에서 다룬 바와 같이, 이는 난세를 피할 방법을 지시하는 기복적인 예언 구절에서 비롯한 것이었지만, 최제우에 의해 치병의 효능이 있는 동학의 영부(靈符)로 전용되었고, 최시형에 이르면 “마음(心)”의 형상이자 “천지(天地)”의 형체(形體)로 재해석되어 구도적 상징으로 교의화되기에 이른다.<sup>200)</sup> 그러나 이런 교의가 농민전쟁의 참여자들에게 동일한 방식으로 수용된 것은 아니었다. 전쟁 과정에서 궁을 표상은 전쟁의 승리를 위해 따라야 할 혁세적 예언의 일부로서 이용되었다.

포진을 할 때도 궁을(弓乙) 모양으로 하고, 서명을 할 때에도 시위를 건 활 모양[張弓形]을 그리거나, 시위를 늦춘 활 모양[弛弓形]을 그리거나, 곧바로 활시위를 그리고는 아래에 ‘을(乙)’ 자를 써서 궁을(弓乙)의 예언에 맞추려고 애썼다. 또 참결(讖

정 부분 이탈한 ‘이단’으로 파악하고 있다. 趙景達, 『이단의 민중반란』, 81-96.

196) 『東學文書』, 「東學徒開國陰謀件」, “去名山大地, 祝天祈山禱佛. 爲南朝鮮鄭氏. 常言‘天命賦在我道中. 輔翊眞主.’”

197) 위텔에게 이를 고발한 승려들은 “비결”에 대한 것은 헛소문이며 불상에 복장품을 넣는다는 것을 이해하지 못한 동학도들이 사람들을 선동한 것이라고 증언하였다. 그러나 스스로가 비결 탈취에 참여했다고 주장하는 오지영은 자신들이 실제로 마애불의 감실을 도끼로 부수고 그 속에 있는 비결을 꺼내갔다고 암시하고 있다.

198) 『東學文書』, 「東學徒開國陰謀件」, “執一尺之木聳肩, 環弓乙陣.”

199) 『東學文書』, 「東學徒開國陰謀件」, “眞鄭出于海島. 若壬辰癸巳, 事不成, 半在午未. 午未若過, 快在來之辰巳.”

200) 『海月神師法說』, 「靈符呪文」, “弓乙, 其形卽心字也. 心和氣和, 與天同和. 弓是天弓, 乙是天乙, 弓乙吾道之符圖也. 天地之形體也. 故聖人受之, 以行天道, 以濟蒼生也.”



訣)을 많이 짓고는 불리한 일이 있으면 언제나 이렇게 말했다. “예언에 어느 곳에는 가지 말라고 했는데, 어느 접이 예언을 어겨서 진 것이다.”<sup>201)</sup>

이러한 믿음은 대단히 강력한 것이었다. 동학농민군의 지도자 가운데 한 사람이었던 김개남(金開南)은 전체적인 군사 작전에 차질을 빚으면서까지 자신의 행위를 예언에 부합시키려고 하였다.<sup>202)</sup> 농민군의 행군과 전투 역시 의례화된 양식으로 이루어졌다. 진형의 선두에는 신동(神童)이라 불리는 어린아이가 서서 남색 깃발로 지휘를 했고, 그 뒤로 각종 깃발을 든 행렬이 정해진 순서를 지키며 따라갔다. 신동의 지휘에 맞춰서 “지(之)”, “구(口)” 등의 형태로 진형이 변화되었다. 대열의 중간에서는 검무(劍舞)가 이루어졌는데, 검무 또한 동학의 중요한 의례였다.<sup>203)</sup> 머리에는 다섯 색깔의 두건을 썼고, 주문할 때에는 주문을 외웠다. 어깨에는 ‘궁을(弓乙)’ 두 글자를 써붙이고, 전투할 때에는 하얀 천으로 된 휘장을 둘러쌌다. 이것은 화살과 탄환을 피할 수 있는 방법이라고 믿어졌다.<sup>204)</sup>

이상과 같은 사례들은 거사 시도에 있어 우연적 요소를 제거하고, 우주론적인 시운의 변화의 자신들의 실천을 일치시키려는 의도였다. 반란이라는 일회적이고, 불확실하고, 이례적인 사태를 마치 의례의 경우에서와 같이 매뉴얼에 일치시킴으로써, 이는 예측과 통제가 가능하고 성공이 보장되는 행위로 상상될 수 있었다. 이 과정에서 예언서와 거기에 실린 예언 구절들은 구체적인 행동의 지침을 지정할 뿐만 아니라, 반란의 성공을 가져오는 주술적인 효과 또한 지닌 것으로 믿어졌다. 동시에 반란의 의례화는 진인출현설 담론의 경우와 유사한 ‘실패의 정당화’ 기능도 했다. 봉기가 실패한 것은 의례가 정확한 절차에 따라 이루어지지 않았기 때문에 일어난 사태라는 것이다.

---

201) 『梧下記聞』首筆, “又布陣作弓乙形, 又署押, 或作張弓形, 或作弛弓形, 或直作弓弦, 而下列乙字, 務合弓乙之識. 又多作識訣, 或有不利, 則輒曰, ‘識去某地勿往, 而某接違識, 故敗.’ 云”

202) 『梧下記聞』三筆, 甲午(1894년) 10월 14일, “金開南, 自南原向全州, 琿準. 自去全州, 連檄, 開南北上, 爲後援. 開南以識稱, 南原留陣, 四十九日, 欲己當之, 以應四十九日之數, 遷延不發.”

203) 『梧下記聞』首筆, 甲午(1894년) 4월 18일.

204) 趙景達, 『이단의 민중반란』, 176.

#### 4. 상징적 반란과 실제적 반란

지금까지 조선후기의 변란에서 술사들에 의해 이루어지는 술수와 신들에 대한 제사가 중요한 부분을 차지하고 있었으며, 거사 실행 또한 의례화된 형태로 이루어지고 있었음을 살펴보았다. 그러나 다른 한편으로는 대부분의 사례에서 변란은 의례적인 수단으로만 이루어졌을 뿐, 실제로 무기를 들고 권력자나 정부 기관을 공격하는 경우는 극히 적었다는 점 또한 확인할 수 있다. 19세기 민란들이나 농민전쟁과 같은 실질적인 무력봉기에서조차 그 의례적 요소들은 대체로 어떤 실제적인 효과도 가져오지 않는 것처럼 보인다. 어깨에 ‘궁을’의 형상을 새긴다고 해서 실제로 총알이나 화살이 튕겨나가지는 않았을 것이다. 예언대로 검은 옷을 입고 한양 도성에 들어갔다고 해서, 기적적으로 성이 붕괴되는 일은 없었다. 검은 소를 탄 여성이 종루를 지나가는 행위가 권력 장악에 어떤 도움이 되었을지도 불분명하다. 그렇다면 변란 참여자들이 왜 그리도 의례적인 수단에 의지했으며, 때로는 의례 이외에 어떤 수단도 고려하지 않았는지에 의문을 가질 수밖에 없다.

여기에서 주의해야 할 점은 이와 같은 반란 과정의 의례들 혹은 반란의 의례화가 막스 글럭먼(Max Gluckman)이 제안한 “반란 의례(religion of rebellion)”와는 구분될뿐더러, 오히려 정반대의 효과를 가진다는 점이다. 글럭먼이 다룬 남아프리카와 동아프리카의 반란 의례는 외형상으로는 왕권에 도전하는 반란의 형식을 취한다. 그러나 실제로 그것은 왕권에 의해 관리되며, 사회 내에 잠재된 스트레스를 해소함으로써 결과적으로 현 체제를 강화한다.<sup>205)</sup> 라나지트 구하(Ranajit Guha)가 지적한 바와 같이, 신분역전과 연극화된 반란을 포함한 이런 “관례적 전도”들은 “사회질서를 파괴하는 것이 아니며, 심지어 약화시키지도 못하며, 오히려 그것을 보강하게 된다.”<sup>206)</sup>

---

205) 글럭먼의 ‘반란 의례’와 그에 대한 후속 논의들은 다음을 참조. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (New York: Free Press, 1963), 110-136; *Custom and Conflict in Africa* (New York: Barnes & Noble, 1967), 109-136; Victor W. Turner, *The Ritual Process* (London: Routledge, 1969), 160-203; Susanne Schröter, "Rituals of Rebellion-Rebellion as Ritual: A theory Reconsidered," *Toronto Studies in Religion* 29, (2003).

그에 비해 의례적 측면을 가진 반란은 실제 효과 여부와 관계없이, 그리고 비록 사소할지라도, 지배체제에 피해를 입힐 것으로 '기대'되는 행위다. 지금까지 우리가 다룬 사례 가운데 결의의식 혹은 입문식으로 분류할 수 있는 행위들의 경우, 그 효과는 명백해 보인다. 이들은 변란 집단의 결속을 강화하고 변절과 밀고를 방지하려는 의도로 이루어졌다. 예언된 '각본'을 따르거나, '길'을 지정하거나, 각종 점복을 통해 반란의 성패를 예측하는 것 또한 변란 행위의 '불확실성'을 감소시킬 것으로 믿어지는 절차다. 그러나 이들 또한 '실용적'인 효과와는 거리가 멀어 보인다. 더구나 특정한 복장을 착용하거나, 특정한 경로로 행진하거나, 모여서 춤을 추거나, 비전투 상황에서 진법을 펼치거나, '귀신'을 부리려 하거나, 산에 들어가 비밀스러운 제사를 지내는 것 등은 어디까지나 '상징적'이고, '장식적'인 행위로밖에 보이지 않는다. 더구나 이런 행위들은 반란 계획이 사전에 노출되는 빌미가 되었으며, 그 자체로 모반의 증거가 되기도 했다. 심지어는 기복적 목적을 위해 이루어진 평범하고 일상적인 의례가 반란의례로 고발된 것으로 의심되는 경우도 있다. 변란 참여자들에게도, 그들의 적대자들에게도 이런 의례는 위험하고 반역적인 것으로 여겨진 것이다.

이런 현상을 이해하기 위해서는 전근대 정치에서 권력이 가지는 속성에 대해서 이해할 필요가 있다. 그 핵심은 반란이 '연극적'으로 이루어지는 사회에서는 지배체제의 권위 또한 극적이고 장식적으로 유지되고, 재생산된다는 점이다. 기어츠가 상세히 논한 전근대 정치권력의 이런 속성에 의하면 "권력의 드라마"는 "권력의 작동"에 있어 필수적이다.<sup>207)</sup> 물론 이것은 국가 기능이 실질적인 행정적, 경제적 통치보다 의례적 권위에 유지에 더 비중을 두었던 발리 정치체계의 독특한 모델을 대상으로 한 설명이다. 그러나 그와 같은 극단적인 유형이 아니라도 행정력이 영토 구석구석까지 미치며 인민을 통제하는 근대국가가 아닌 한, 권력이 일정 부분 상징적이고 의례적인 측면에 의존하는 '극장국가'의 속성을 가지게 되는 것은 대단히 일반적인 현상이다. 심지어 근대적 통치체제 하에서도 미시적인 권력을 작동시키고 통합된 권위를 표현하는 의례적 실천은 여전히 이루어진다.

206) Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Dehli: Oxford University Press, 1983) [김택현 옮김, 『서발턴과 봉기- 식민 인도에서의 농민 봉기의 기초적 측면들』 (박종철출판사, 2008), 50-51.]

207) Clifford Geertz, 『극장국가 느가라』, 249.

권력이 의례 수행을 통해 작동된다는 모델은 동아시아 유교 국가에도 적용 가능하다. 동남아시아의 ‘극장국가’ 모델과의 중요한 차이는 중국이나 한반도의 통치자들은 의례 집전자이기도 했지만 동시에 실질적인 통치 권력 또한 행사하고 있었다는 점이다. 그런 점에서 중국 왕조의 천자는 동아시아 세계 체제 내에서 바티칸의 교황과 신성로마제국의 황제를 겸하고 있는 존재와도 같았다. 이 비유를 적용한다면 조선의 국왕은 천자로부터의 영적, 의례적 권위를 위임받은 한반도의 ‘대주교’를 겸하는 통치자였다. 국가의 권력은 국왕에 의해 도성 안팎의 제장에서 이루어지는 국행의례들과 국왕의 향(香)과 축(祝)을 받아 왕의 권한을 대리하는 지방관들의 의례를 통해 실현되었다.

권력과 의례에 대한 이런 감각은 왕과 국가의 권위에 대한 강력한 문화적 방어막이 되었다. 이것은 많은 전근대 사회에서 설득력을 발휘했던 ‘국왕환상’의 중요한 근거였기 때문이다. 반란을 일으키는 민중은 통치자들에 대한 적대감을 가지고 폭력을 행사한다. 그러나 그 폭력은 일반적으로 군주제의 정점에 있는 국왕을 궁극적인 목표로 하지 않는다. 오히려 선하고 정의로운 국왕은 상황을 이해하기만 하면 자신들을 수탈하고 억압하는 중간통치자들을 처벌해 줄 것이라 믿어졌다. 국왕이 확실하게 반감을 사고 있는 상황에서마저도 그에 대한 공격은 불길하고 부정한 일이었다. 크리스티아노 그로타넬리(Cristiano Grottanelli)의 표현에 따르면, 왕은 강력하기 때문에 성스러우며, 성스럽기 때문에 강력하다. “다시 말해, 주인들은 죽이기 어렵다.” 권력의 중심은 성스러워서 건드릴 수 없고, 그것을 파괴하는 행위는 성스럽지 못하다는 문화적 감각 때문에 실제의 국왕 살해, 즉 실제적인 반란은 일어나기 어렵다는 것이다.<sup>208)</sup>

그러나 조선후기의 변란은 현실적인 요구를 관철하기 위해 이루어진 ‘민란’과는 달리, 국가 자체의 전복, 국왕이나 왕조를 교체를 내세웠다. 이를 위해서는 왕권이나 지배체제의 성스러움에 대한 기존의 관념을 약화시키거나 대안적인 권위에 대한 관념을 발생시키는 방향으로 행위를 조직할 필요가 있었다. 이런 실천은 지배 권력의 “성스러운 덮개(sacred canopy)”를 걷어내고, 신성한 군주를 “죽여도 되는” 일개 필부(匹夫)로 변형시킨다. 이는 독립된 절차를 가진 제의의 형식으로 구성될 수도 있었고, 실질적 반란의 절차와 결합하여

---

208) Cristiano Grottanelli, "Archaic Forms of Rebellion and their Religious Background," in Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution*, 35.

반란 자체가 의례적 형태로 수행되는 방식으로 이루어질 수도 있었다. 그런 점에서 의례화된 변란에서 빈번하게 나타나는 도성으로의 행진은 왕조국가의 중심이 가진 상징적 권위를 직접적으로 공격하는 행위였다.

그러나 이런 의례가 수행되고, 참여자들에게 그 의미가 이해될 수 있으려면 반란의 의례를 위한 구도, 도식, 표상이 문화 내에 존재할 필요가 있다. 그러나 통치체제는 전복의 가능성이 있는 문화적 코드를 제거하고 순화시키는 속성이 있다. 따라서 ‘반란의 의례 전통’은 정의상 존재할 수 없다. 예외가 있다면 체제 외부에 있는 비적(bandit)들이나 비밀결사의 비의적 전통이다. 종교적 결사의 발달이 미약했던 조선후기의 경우, 혁세적인 코드가 교의화된 형태로 전승되는 경우는 찾기 어렵다. 그러나 동일하게 자료상 명확적(明火賊)으로 표현된 이충경 집단과 석불비결 탈취사건의 동학도들이 모두 구성원들에게 가상의 관직을 부여하여 “그림자 내각”을 구성하는 시도를 했다는 점에 주목할 필요가 있다. 17세기와 19세기의 큰 시차에도 불구하고 동일한 실천이 나타난다는 것은 이것이 당시 도적 집단이 공유하고 있던 저항적 전통이었을 가능성을 제기한다. 여환 사건(1688)과 이용범 사건(1786)의 의례적 실천에 대해서도 비슷한 주장을 할 수 있을 것이다. 두 사건 사이에는 100년의 시차가 있으며, 지역도 전혀 다름에도 불구하고 ‘성인’이라 불리는 여성 지도자의 역할 및 ‘미륵’ 표상과 새로운 세계에 대한 강조 등 공유되는 지점들이 나타난다.

그러나 더욱 광범위하게 나타나는 저항적 실천은 제임스 C. 스콧(James C. Scott)이 말하는 “약자의 무기들(Weapons of the Weak)”에 속하는, 비공개적이고 상대적으로 위험부담이 적은 행위들이다.<sup>209)</sup> 권력의 성스러운 중심을 범하려고 시도하는 사람은 체제에 의해 살해당할 위험을 감수해야 한다. 그러나 많은 피지배 집단은 그런 직접적인 저항을 대체할 수 있는 행위 양식들에 대한 전통을 가지고 있다. 이를테면 왕과 관리들을 살해하고 권력을 획득하는 것보다는, 그 사회에서 탈주해서 대안적인 공동체를 꾸리는 편이 덜 위험하다. 공개적으로 세금 납부나 노동력 제공을 거부하는 것보다는 가축이나 농기구, 혹은 스스로를 불구로 만드는 편이 살해당할 위험이 적다. 그리고 민간전승이나 서사문학 등에 포함된 신화적 서사들은 이런 행위를 자극하고 모델을 제공한다. 그러나 그 자체로는 소극적인 저항에 속하는 이런 행위와 서사들은

---

209) James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale Univ. Press, 1985).

지배질서에 대한 위반과 조롱을 일상의 문화 속에 상존하게 함으로써, 보다 적극적인 저항을 위한 재료로 이용된다.<sup>210)</sup> 최영이나 남이와 같은 과거의 ‘반역자’를 강력한 신격으로 모시는 의례 전통은 그 자체로서는 반란의 함의를 가지고 있지 않다. 그러나 국가에 의해 살해된 ‘장군신’들의 힘에 대한 믿음이 있는 문화적 배경이 있을 경우, 이충경 사건(1629)에서의 ‘장군제’와 같은 혁세 의례가 구성되는 것이 용이해진다. 마찬가지로 민간의 술사들이 누군가의 상을 ‘왕의 상’으로 평가하거나, 국가에 의해 독점된 천문 관측을 하는 등의 실천은 그 자체로서는 그다지 심각한 저항행위라고 할 수 없겠으나, 언젠든 반란의 실천으로 변환될 잠재력을 가진다.

반란 과정에서 빈번하게 이루어진 산제(山祭)와 천제(天祭)에 대해서도 마찬가지로 설명을 할 수 있다. 규범적으로는 국왕에게 독점되어 있었던 국토 내의 산에 대한 제사, 그리고 국왕에게조차 허용되지 않았던 하늘에 대한 제사는 민간에서는 별다른 제약 없이 일반적으로 이루어지고 있었다. 이런 행위는 권장되지는 않았을지언정, 그 자체만으로 불온한 행위로 받아들여지지도 않았다. 그러나 이들 의례가 반란 과정의 일부로 수행되었을 때, 그 의미는 완전히 달라진다. 반역자들의 혁세적인 의미 체계 속에서 의례가 위치 지어짐으로써, 그것은 실제적인 무력 봉기 이상으로 국가와 왕의 권위에 상처를 입히는 실천이 되었던 것이다. 의례는 그저 의례다. 그러나 특정한 맥락 속에서 그것은 반란이 된다.

지금까지의 세 장에서 살펴본 예언과 예언서, 진인출현설, 그리고 주술과 의례들은 조선후기 반란에서 나타나는 대표적인 종교적 주제들이었다. 다음 장에서는 이런 담론과 실천들을 가능하게 한 반란 참여자들의 세계관 또는 우주론에 대해 논할 것이다. 앞의 사례들에서와 마찬가지로, 이런 세계인식에서 나타난 혁세 종교는 기존의 문화적 재료들을 바탕으로 구성되며 반란 상황이라는 특정한 역사적 조건 속에서 사건으로 표현된다. 따라서 우리는 지금까지와 마찬가지로 방법으로 ‘반역자들’의 진술로부터 논의를 시작할 것이다.

---

210) James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Heaven, Yale University Press, 1976)  
 [김춘동 옮김, 『농민의 도덕경제: 동남아시아의 반란과 생계 (아카넷, 2004), 320.]

## VII. 혁세의 세계관

### 1. 고갈된 현세

이 마지막 장을 관통하는 주제는 조선후기의 변란 상황에서 나타났던 혁세적 상상력과 세계인식의 문제다. 기존의 민중사상론에서 그것은 십승지, 미륵신앙, 남조선, 후천개벽 등의 몇몇 개념들로 특징지어져 왔다. 그러나 이들 개념들의 초기 형태는 오랜 기원을 가지고 있을지라도, 그 혁세적 형태는 널리 알려진 것보다 상대적으로 후대에 출현했다. 그리고 이런 요소들로 이루어진 세계관 또한 조선후기의 장기적인 문화적 전환 속에서 점진적으로 형성된 것으로 보인다. 더구나 근대 이후의 종교운동과 사회운동에서 이들이 재전유됨에 따라, 오늘날 그 의미는 확장되고 재편되어 조선후기 당시 사람들의 세계 인식과는 일정한 차이를 보이게 되었다. 그러므로 양자 사이의 거리는 다시 측정될 필요가 있다. 여기에서는 후대에 정리된 도식화된 개념들에 얽매이지 않고, 당대의 변란 자료로부터 조선후기에 형성되고 실천되었던 혁세적 세계관의 구조와 계보를 재구성하고자 한다.

가장 먼저 다룰 현상은 자신들이 사는 시대의 국가나 세계를 종말의 과정으로 인식하는 상상력이다. 이 문제와 관련하여 일반적이고 폭넓게 나타나는 사유는 시공간 모두에 대해 나타나는 고갈과 소진의 이미지다.

#### 가. 왕기의 소진

특히 공간에서 나타나는 고갈의 이미지는 조선의 풍수지리사상에서 독특하게 나타나는 지덕(地德) 또는 지기(地氣)의 쇠왕(衰旺)이라는 사상과 밀접하게 연관되어 있었다. 장지연에 의하면 이는 “지덕의 쇠왕은 지세 자체의

변화가 없는데도 그 영험함이 쇠하였다가 다시 왕성해지기도 한다는 논리”로 중국 풍수에서는 찾아볼 수 없는 한국 풍수의 특징이다.<sup>1)</sup> 한편 장지연은 ‘지덕’과 ‘지기(地氣)’의 쇠왕에 대한 논리를 구분하여야 한다고도 주장하였다. 산천의 인격성을 강조하는 ‘지덕’ 개념에 비해 ‘지기’는 장소가 가지는 에너지나 생산력과 관계가 깊다. 이 두 가지는 서로 다른 기원과 맥락을 가지는 개념이지만 고려 말에 이르면 혼용되어 거의 구분되지 않고 사용되었다.<sup>2)</sup> 더구나 비교적 이른 시기의 자료에서도 두 논리는 서로 넘나들고 있었던 것으로 여겨진다. 일례로 ‘지기’, 즉 땅의 생산력을 시운(時運)이나 국운(國運)과 연결시키는 것은 농경적인 사고방식과도 연결되어 있었던 것으로 보인다. 농작물을 키우는 것은 땅의 생산력을 고갈시킨다. 그 때문에 무분별한 경작은 땅을 황폐하게 만들며, 그 땅은 ‘쉬어주지’ 않으면 다시 이용할 수 없다. 유사한 논리는 ‘지덕’에 대한 논의에서도 마찬가지로 나타난다. 지덕이 왕성한 곳에 도성이 들어서면 국운 또한 왕성할 것이지만, 고려 태조가 「훈요십조(訓要十條)」의 제2조에서 경고하고 있듯이 무분별한 사찰 건립과 같은 행위는 지덕을 훼손시켜 나라를 멸망시킬 수도 있다.<sup>3)</sup>

또한 이는 도참의 논리와 연결되어, 기존 도성의 지덕/지기가 고갈되면 나라가 멸망할 것이며, ‘왕기(王氣)’가 왕성한 땅에 새로운 도성이 들어설 것이라는 예언이 빈번하게 등장하게 되었다. 왕기가 왕성한 지역에 새로운 도읍을 세워야 한다는 사고의 기원은 현재의 난징(南京)에 해당하는 지역에 “왕자가 도읍을 세울 기(王者都邑之氣)”가 있다는 삼국시대 오(吳)의 금릉왕기설(金陵王氣說)에서 찾을 수 있을 것이다.<sup>4)</sup> 이것은 춘추, 전국시대에 도읍이 되었던 적이 없는 새로운 도성을 개척하기 위해 동원된 논리였다. 나말여초 이래로 왕조교체가 모두 왕도의 이전으로 이어졌던 한반도의 경우, 도성이 건립될 장

1) 장지연, 『고려·조선 국도풍수론과 정치이념』, 147.

2) 장지연, 『고려·조선 국도풍수론과 정치이념』, 75-80.

3) 『高麗史』, 世家2, 太祖 26년(943) 4월 癸卯, “其二曰, 諸寺院, 皆道誥推占山水順逆而開創, 道誥云, ‘吾所占定外, 妄加創造, 則損薄地德, 祚業不永.’ 朕念後世國王公侯后妃朝臣, 各稱願堂, 或增創造, 則大可憂也, 新羅之末, 競造浮屠, 衰損地德, 以底於亡, 可不戒哉?”

4) 『三國志』 권53, 張嚴程闕薛傳, “秣陵, 楚武王所置, 名為金陵. 地勢岡阜連石頭. 訪問故老云, 昔秦始皇東巡會稽經此縣, 望氣者云金陵地形有王者都邑之氣. 故掘斷連岡, 改名秣陵. 今處所具存, 地有其氣, 天之所命. 宜為都邑.”; 蔣少華, “金陵王气的历史回音” 《寻根》 2011/4 (2011), 90-92.



소와 왕기 개념을 연결시키는 것은 자연스러운 사고방식이었다. 이런 믿음은 한국에서 독특하게 발달한 지덕/지기쇠왕설과 연계되어 더욱 강화되었다. 도성이 자리한 장소의 지기는 단지 거기에 도성이 존재한다는 이유 때문에 시간이 지남에 따라 소진된다.

이런 사고 때문에 자연재해나 전쟁과 같은 재난의 발생은 도성의 지기가 소진된 결과라는 믿음이 폭넓게 받아들여졌다. 왕도를 옮기는 것은 근본적인 대안이었다. 고려 때의 서경(평양) 천도설과 남경(한양) 천도설의 핵심적인 근거는 개경의 왕기 혹은 지덕이 다했다는 논리였다.<sup>5)</sup> 이런 사고방식은 주로 고려 시대에 활발하게 제기되었지만, 왕도를 옮김으로써 왕조의 역수(歷數)를 연장할 수 있다는 주장은 조선 광해군 때의 교하천도설(交河遷都說)에 이르기까지 살아남았다. 그러나 실제 천도는 이런 상징적인 이익에 비해 현실적인 비용이 너무나 큰 선택이었다. 따라서 실제로 천도를 실행하는 것보다는 왕기가 왕성한 곳에 가궐(假闕)을 설치해서 왕이 잠시 머물거나, 그곳에 왕의 옷을 걸어두는 등의 의례적 조치가 더욱 일반적으로 이루어졌다.

이런 유형의 담론 및 의례적 실천들이 주로 호국적인 지향에 따라 조직되고 있었음을 강조할 필요가 있다. 왕기의 소진에 관한 주장은 대부분의 경우 반란을 선동하기 위한 목적보다는 그에 합당한 조치를 취함으로써 국운을 연장시키기 위한 맥락에서 제기되었다. 그러나 풍수설이 주류 정치담론에서 힘을 잃은 조선후기에 이르러, 술사들은 국가가 아닌 새로운 고객에 주목하였다. 국왕 등 집권세력들을 설득함으로써 권력에 접근하고자 했던 이전의 술사들과는 달리, 이들은 잠재적인 집권자인 변란세력에게 자신들의 논리를 제공하기 시작한 것이다.

그 이른 사례는 정한 사건(1631)에서 확인할 수 있다. 이 사건의 참여자들은 거사를 앞두고 도성의 왕기(王氣)를 측정하는가 하면, 새로운 도읍의 후보지인 계룡산의 터를 보기도 하였다. 이 사례에는 ‘왕기’, 즉 왕도로서의 도성의 지기(地氣)에는 한도가 있으며, 그것은 시간이 지남에 따라 소진된다는 전통적인 사고가 반영되어 있다. 당장의 거사가 어려운 이유는 한양의 왕기가 아직 충분히 소모되지 않아서였다. 한편 새로운 도읍이 될 계룡산은 지기가

---

5) 『高麗史』 권127, 妙淸, “上京基業已衰, 宮闕燒盡無餘, 西京有王氣, 宜移御爲上京.”; 『高麗史』 권45 恭讓王 2년(1390) 12월 乙亥(17일), “天災屢見於上, 地怪每興於下, 此皆地德之衰. 巡幸南京, 則禍可弛也.”

왕성하기 때문에 그곳에 나라를 세운다면 그 나라는 “오래 갈” 수 있었다.<sup>6)</sup>

이와 관련하여, 도참과 풍수가 결합하는 또 하나의 방법은 특정한 장소와 ‘인물’을 연결시키는 것이었다. 그 오랜 형태는 고려 건국 당시 발견되었다는 고경참(古鏡讖)에서 왕건(王建)을 청목(靑木) 즉 송악(松岳)에, 궁예(弓裔)를 흑금(黑金) 즉 철원(鐵原)에 대응시킨 데서 찾을 수 있다.<sup>7)</sup> 이 전통은 조선후기에 이르러 다음 왕조를 세울 것으로 예견된 “정(鄭)”씨를 지역명을 연상시키는 “전읍(奠邑)”으로 파자하는 관행으로 이어졌다.<sup>8)</sup> “전읍”은 차츰걸 사건(1691)에서와 같이, 마치 실재하는 장소의 이름처럼 당시의 도읍인 “한양”과 대립하는 것으로 묘사되기도 하였다.<sup>9)</sup>

또한 나라의 지기가 다했다는 사실은 왕조의 운수가 소진되어 새로운 왕조가 들어서리라는 것만을 뜻하지 않았다. 그것은 하나의 시대가 종말을 고하고 있다는 것, 이전과는 다른 새로운 질서가 수립될 것이라는 방식으로도 상상되었다. 이영창 사건(1697)의 추국 자료에 의하면 그 실존 여부가 불분명한 지도자인 승려 운부(雲浮)는 “삼광(三廣)”과 “사한(四漢)”이라고 불린 일곱 명의 추종자들에게 “이 세상은 이미 말세(末世)에 이르렀다. 산천(山川)을 보면 나라의 맥이 이미 다했다.”고 말했다. 뿐만 아니라 운부는 이들에게 비단 주머니 다섯 개를 주면서 이렇게 말했다. “너희는 이것을 가지고 사람들 사이로 가라. 재상(宰相)의 집에는 가지 말고, 서류(庶流) 중에서 의기(義氣)가 있고 재능이 많은 이를 얻어 사귀어서 심복으로 삼은 후 서관(西關)으로 내려갈 때 나누어 주어야 한다.”<sup>10)</sup> 국맥(國脉)이 이미 다했기 때문에 기존의 체제는 무너질 것이고, 기존의 양반들이 아니라 서자들 가운데에서 동조자를 찾으라고

6) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일), “前月欲舉事, 與術士, 到京中見之, 則宮闕正在吉地, 王氣未衰, 不可輕動. 故還寢. 而仍往雞龍山, 泛鐵相宅, 以爲定都之計.”; 『鄭澣獄事文書』 4, (1631년 2월 19일) 鄭澣楊天植面質, “汝問, 鷄龍山地理之如何, 吾曰, ‘其基之立, 則遠矣.’” (『推鞠』 [4:830])

7) 『高麗史』 권1, 太祖, “於巳年中二龍見, 一則藏身靑木中, 一則現形黑金東. (….) 靑木松也, 謂松嶽郡人, 以龍爲名者之子孫, 可以爲君主也. 王侍中, 有王侯之相, 豈謂是歟? 黑金鐵也, 今所都鐵圍之謂也. 今主初盛於此, 殆終滅於此乎.”

8) 『宣祖修正實錄』 권23, 선조 22년(1589) 10월 乙亥(1일), “先是百餘年, 民間有木子亡, 奠邑興之讖.”

9) 『肅宗實錄』 권23, 숙종 17년(1691) 11월 乙亥(25일), “漢陽將盡, 奠邑當興.”

10) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人李悅年三十四, “雲浮作別號三廣四漢以給, 曰, ‘時世已至末世. 以山川見之, 國脉已盡.’ 以錦囊五箇給之, 曰, ‘汝持此, 往人間. 勿往宰相家. 宜於庶流中, 得有義氣多才能者, 結爲心腹後, 西關下去時, 分給.’” (『推鞠』 [11:738])

하는 것은 서얼 차별로 인한 원망(怨望)이 체제 변혁에 대한 원망(願望)으로 이어진 사례로도 해석될 수 있다. 유사한 상상력은 1829년에 서자 이노근(李魯近)이 적가에서 쫓겨나면서 원한을 품고 쓴 글에서도 드러난다. 그것은 장차 “지운(地運)이 쇠할 것”이며, 이 때문에 “산이 무너지고 물이 갈라지는” 재앙이 있으리라는 문장이었다.<sup>11)</sup> 여기에서도 지운의 쇠퇴는 국가의 멸망만이 아니라 우주론적인 붕괴로 묘사되고 있다. 이런 사례들에서 나타나는 급진적인 이미지는 지기/지덕쇠왕설에서 나타나는 점진적인 왕기의 소진이라는 농경적 메타포에서는 일정 부분 일탈한 것이다. 변란 참여자들에서 일어난 세계관 전반의 혁세적 전환 속에서, 국운의 연장을 위해서 논의되던 풍수지리설의 여러 요소들은 목시종말적인 형태로 재구성되었다.

## 나. 나라의 운수

현 체제의 시간적 소진에 대한 전망, 즉 시운(時運) 또는 국운(國運)이 다하여 반란이 반드시 성공할 것이라는 사고방식은 변란 자료에서 대단히 폭넓게 발견된다. 길운절 사건(1601)의 참여자들이 제주도를 거점으로 반란을 일으키려 한 것은 “국운(國運)은 이미 다해” 나라를 차지할 “그 사람(其人)을 기다리고” 있으며, 이 기회를 타 육지의 저항세력과 체결하면 본토를 침공하는 것도 가능하리라는 믿음 때문이었다.<sup>12)</sup> 이인좌의 난(1728) 참여자들도 “국운이 좋지 못하다”는 것을 반란의 성공을 예상하는 중요한 근거로 삼고 있었다.<sup>13)</sup> 때때로 국운은 순환적인 것으로 인식되었기 때문에, 주기적으로 돌아오는 불길한 국운의 시기는 모반계획의 스케줄을 결정하는 근거가 되었다. 정한 사건(1631)의 주모자 양천식은 국운이 불길한 시기는 당대, 그리고 15년 후라고 주장하며 임박한 전란의 시기에 맞추어 봉기하려 하였다.<sup>14)</sup> 문인방 사건

11) 『大逆不道罪人魯近鞫案』, 道光 9년(1829) 9월 25일 推考次罪人李魯近年三十九. “書之者矣身, 作之者矣身. ‘山崩水割’之說, 問之於尹在善. 其下二字凶言, 矣身亦自爲之, 而凶言即‘地運將衰’之說.” (『推鞫』 [27:866])

12) 『辛丑 推案及鞫案』, 同日(1601년 7월 30일) 金挺傑更白. “國運已盡, 以待其人. 故締結陸地精銳, 將此出陸事可期.” (『推鞫』 [1:55])

13) 『戊申逆獄推案』 4, 同日(1728년 4월 29일) 罪人李師魯更推 “國運不好, 有何不成之事?” (『推鞫』 [15:371])

14) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일), “前年天植又來言, ‘今年, 國運

(1782)의 참여자들 또한 “30년이 지나지 않아 시운(時運)이 변하여 나라가 혼란해질 것”이라고 믿었다.<sup>15)</sup> 강이천 사건(1797)에서도 나라 안팎의 혼란은 “시운이 오래가지 못할” 징조라고 여겨졌다.<sup>16)</sup> 김건순 등 천주교인과 접촉하고 있었던 이들은 서학 또한 이 ‘시운’과 관련된 학문이라고 생각했다.<sup>17)</sup> 성균관에 입학한 유생이기도 했던 강이천이 소요를 일으키려 한 계기도 이 ‘시운’에 대한 믿음 때문이었다. 그는 “나는 신인(神人)의 움직임에 따라 시운에 참여하여 따를 수 있으면 따르려 한다”고 말했다.<sup>18)</sup> 그가 보기에 조선왕조의 시운은 “촛불이 빛을 깜빡이는” 것처럼 위태로운 상태였다.<sup>19)</sup>

이런 믿음의 배후에는 국가는 영원한 것이 아니라 일정한 연한이 있으며, 나라가 받은 국조(國祚)에 따라 저마다 역년(歷年)이 정해져 있다는 인식이 있었다. 앞서 살펴본 바와 같이 그 햇수는 예언서에 기재되어 있었고, 점복 등의 술수를 통해 ‘교차검증’할 수도 있었다. 일례로 송광유 사건(1628)에서는 이씨의 국조가 300년이라는 당시에 잘 알려진 예언을 통해 국가가 곧 멸망할 것이라는 선동이 이루어졌다.<sup>20)</sup> 이유림 사건(1623)의 참여자들 또한 “복설(卜說)과 참설(讖說)”을 통해 나라의 운이 8, 9개월 밖에 남지 않았다고 믿었다. 따라서 그들은 자신들이 실패할지라도 조선은 머지않아 다른 이들에 의해서 멸망할 것이라고 생각했다.<sup>21)</sup> 나아가 국운에 따라 왕조가 바뀌어 가는 것은

---

最不吉，當有某事。十五年後，又當有不吉之事.’云。天植·懷玉，又曰，‘平安道，川澤枯渴，多有災變，五月間，當有兵禍。七月之內，若不撤兵，則當有變亂.’”

- 15) 『逆賊仁邦來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人白天湜年三十五, “仁邦言, ‘不出三十年, 時運變易, 國必撓亂.’云矣.” (『推鞠』 [24:147])
- 16) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人姜彝天年三十三, “金履白以爲, ‘時運不久.’云云.” (『推鞠』 [25:307])
- 17) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人姜彝天年三十三, “時運等說, 與金履白酬酢時, 矣身曰, ‘西學一款, 關係時運矣.’此本是排斥邪學之語. 而履白曰, ‘金建淳之兄直淳, 亦染此學, 謂之時運.’云.” (『推鞠』 [25:313])
- 18) 『邪學罪人金鑣等推案』, (1801년 4월 17일) 彝天又曰, “吾則當追尋神人動靜, 參以時運, 可從, 則從之.” (『推鞠』 [25:454])
- 19) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 罪人金信國與罪人姜彝天面質 “汝又有時運之說, 故吾謂汝曰, ‘王網布於八路, 寧有是理?’云云. 則汝豈不以燭之蜺光之說. 答之乎?” (『推鞠』 [25:327])
- 20) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “非但國事日非. 觀天變人事, 稍有識見者, 知國家之必亡. 況李氏國祚, 三百年云. 今舉大數, 則三百年.” (『推鞠』 [4:174])
- 21) 『逆有林獄事文書』 (1623년 10월 2일) 李時言年六十七, “我等雖死, 其伏也無盡. 且以卜說讖說觀之, 則是國勢不過八九朔而已.” (『推鞠』 [2:161-162]) 실록에는 같은

천리(天理), 우주적인 원리로 이해되었다. 송광유 사건(1628)의 고변서에 의하면, 좌랑(佐郎) 벼슬을 지낸 윤운구(尹雲衢)는 다음과 같은 발언을 했다가 고발당했다.

천하란 한 사람의 천하가 아니라 천하 사람들의 천하다.<sup>22)</sup> 천명으로 세상에 태어난 사람들[命世之人]이 서로 바뀌어 가는 것이니 천리(天理)가 그러하다. 비록 지금은 이씨의 종묘사직이지만, 진인(眞人)은 이미 태어났고 국조(國祚)는 이미 다했다. 하물며 우리나라는 하나의 성(姓)으로만 계승되어 온 것이 아니다. 단군은 기자에게 이어졌고, 그 후에 삼국이 되었으며, 왕씨가 하나로 합한 뒤에는 이씨에게 이어졌고, 또 진인에게 이어졌다. 마치 사계절이 봄이 다하면 여름으로, 여름이 다하면 가을로, 가을이 다하면 겨울로, 겨울이 다하면 봄으로 순환하는 것과 같은 하늘의 영원한 이치다.<sup>23)</sup>

윤운구가 실제로 이런 말을 했는지는 사건 당시부터 논란이 있었지만, 시운의 변화에 따라 천명을 받은 진인이 나타나 역성혁명을 이룰 것이라는 믿음은 일반적이었던 것으로 보인다. 따라서 이씨 왕조의 수명이 이미 다했다고 믿는 이들은 변란 상황에서 이씨의 왕족이 아니라 다른 성씨를 추대해야 한다고 주장하곤 하였다. 윤운구와 같은 혐의로 고발된 최홍성(崔弘誠)은 예언서를 보고 “국조(國祚)는 이미 끊어졌다.”고 보아 왕자 가운데 한 사람을 추대하는 계획에 반대하였다고 한다.<sup>24)</sup>

그러나 고대(진한대) 중국이나 고려 건국 시기 등에 유행하였던 오덕종시(五

---

진술이 좀 더 명료한 문장으로 정리되어 있다. “우리들이 비록 죽더라도 뒤를 이어 일어나는 자들이 많을 것이다. 복설과 참서도 모두 국가가 8, 9개월을 넘기지 못할 것이라고 말한다.” (『仁祖實錄』 권3 인조 1년(1623) 10월 戊午(1일) “我等雖死, 踵起者必多. 卜說讖書, 皆言國家將不過八九朔.”)

22) 이 말은 다음과 같은 전거를 인용한 것으로 보인다. 『呂氏春秋』 권1, 「孟春紀」, 貴公, “天下非一人之天下也, 天下之天下也.”; 『六韜』 권1, 「文韜」, 文師, “太公曰, ‘天下非一人之天下, 乃天下之天下也. 同天下之利者, 則得天下, 擅天下之利者, 則失天下.’”

23) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “天下者, 非一人之天下也, 乃天下人之天下也. 命世之人, 相換替者, 天理是也. 雖今者爲李氏宗社, 眞人既生, 國祚既盡. 況我國, 非一姓傳系. 自檀君傳箕子, 其後爲三國, 王氏混合, 傳于李氏, 又傳于眞人. 如四時, 春盡爲夏, 夏盡爲秋, 秋盡爲冬, 冬盡爲春, 巡環之事, 天理之常.” (『推鞠』 [4:179-180])

24) 『宋匡裕獄事文書』 2, (1628년 12월 26일) 宋匡裕尹雲衢面質, “曾欲擇立王子矣, 崔弘誠持讖書, 言曰, ‘李氏國祚已絕. 若立李氏, 每每見敗.’” (『推鞠』 [4:294])

德終始)의 순환설은 이 시기의 왕조교체 담론에서는 거의 언급되지 않는다. 태봉(泰封)의 수덕(水德)을 목덕(木德)으로 대체하는 것에 관심을 가졌던 고려 초기의 도참이나 왕도이전론과는 달리, 조선의 건국 담론에서는 특정한 오행이 강조되지 않았기 때문이다. 한편 간지(干支)를 이용하는 다소 거친 순환적 세계관은 널리 퍼져 있었다. 허새 사건(1682)의 참여자들은 무왕(武王)이 갑자일(甲子日)에 일어났다는 사실로부터 “한양(漢陽)의 역수(歷數)는 계(癸), 갑(甲)년에 다할 것”이라고 계산하였다.<sup>25)</sup> 또, 노계신 사건(1682)의 참여자들도 인조반정이 일어난 계해년(癸亥年)이 다시 돌아오자 나라를 얻기에 좋은 시기라고 판단하였다.<sup>26)</sup> 같은 간지의 해에는 비슷한 운수가 있을 것이라는 믿음은 이 시기에 유행한 ‘편년형’ 예언들이 가능하게 했던 문화적 배경이기도 했다.

그러나 이런 식의 시운관이 기계적이거나 결정론적이거나 한 것만은 아니었다. 만약 국조(國祚)가 다하더라도 위기를 극복하면, (혹은 반역자의 입장에서는 “기회를 놓치면”) 멸망을 피할 수 있을뿐더러 오히려 국가의 수명이 갱신, 연장된다는 사유 또한 존재했기 때문이다. 이지서 사건(1748)의 참여자들은 당대를 왕조의 국운이 다하는 시기로 여기고 있었지만, “만약 올해를 무사히 지나친다면 또 삼백년이 지나갈 것”이라고도 생각했다.<sup>27)</sup> 유사한 사고방식은 문인방 사건(1782) 당시 “사백년이 소운(小運)이 되는데, 그 해에 만약 해랑적(海浪賊)이 있더라도 목변(木邊)의 성을 가진 사람이 토벌하면 국운(國運)의 연한(年限)이 없어질 것”이라는 박서집(朴瑞集)의 발언에서도 나타난다.<sup>28)</sup> 이런 점에서 볼 때, ‘국운’이란 완전히 고정된 운명이라기보다는 하나의 조건 내지 상황으로 믿어졌던 것으로도 볼 수 있다. 실제 역사가 어떤 방식으로 전개되는지는 각 행위자들의 실천과 참여 정도에 달려 있었다. 국운이 다하는 시점은 확실히 국가 전복을 꾀할 기회다. 그러나 반역자들이 실패하거나, 국가가 적절한 조치를 취한다면 국운은 연장, 갱신될 수도 있었다.

또 한 가지 흥미로운 사실은 조선후기 사람들이 조선만큼이나 청의 ‘국운’

25) 『逆璽瑛推案』上, 機察日記 (1682년 10월 2일), “昔武王以甲子日興, 明年正月二十二日, 乃上元甲子. 且漢陽歷數, 盡於癸甲年.” (『推鞠』 [9:632-633])

26) 『盧繼信推案』, 壬戌(1682년) 8월 17일 盧繼信上變書, “明年是癸亥年, 昔仁祖大王奪國即位. 明年四月, 乃是得國之年.” (『推鞠』 [9:500])

27) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 25일) 罪人之曙口招, “若安過今年, 則又過三百年矣.” (『推鞠』 [21:74])

28) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二, “四百年爲小運, 其年若有海浪賊, 而木邊姓人討平之, 則國運爲勿限年矣.” (『推鞠』 [24:169])

에도 관심을 가졌다는 것이다. 여기에는 청에 대한 복수의식과 더불어, “오랑캐”의 운수는 길지 않다는 오랜 믿음도 작용하였다. 이런 예언을 대표하는 것은 “오랑캐에는 백년의 운이 없다(胡無百年之運)”는 말이었다. 현실로서의 북벌론이 공론장에서 사라진 이후에도 이런 예언은 상당 기간 지속되었다. 그러나 청의 멸망은 동아시아 세계체제 자체의 붕괴를 의미했으므로 조선으로서는 대단히 불길하고 위험한 사태로 받아들여지는 것이 일반적이었다. 이런 불안감은 지배층에게서 더욱 현저하게 나타났다. 그들은 강희제(康熙帝)가 죽으면 “백 년의 운”이 다하여 청에 전란이 일어나 조선도 피해를 입을 것이라 생각하기도 하고, 이 시기가 되면 “입술이 없어지면 이가 시리듯” 조선에도 재앙이 닥치지 않을까 두려워하기도 했다.<sup>29)</sup> 따라서 청의 운수가 다한다면 조선의 운명도 위태로워질 것이고, 이것은 변란을 일으킬 기회라는 발상도 가능했다. 강이천과 그 동료들은 청나라의 천주교 신부인 주문모가 “천지의 운수”를 아는 사람이라 믿으며, 그가 조선에 온 이유는 청의 운수가 이미 다했음을 알고 인재를 모으러 온 것이라고 여겼다.<sup>30)</sup>

이처럼 국운의 연한에 대한 믿음은 지배층과 변란세력 모두가 공유하는 것이었다. 차이는 호국적 지향을 가진 지배세력이 위태로운 시기를 어떤 방식으로 극복하여 국운을 연장할 것인가에 관심을 가진 반면, 혁세적 지향을 가진 모반자들은 그 시기를 놓치지 않고 왕조를 전복시킬 거사를 하는 일에 몰두했다는 점에 있었다.

29) 원문에 결락이 있어 이 발언의 주체가 누구인지는 불분명하다. 그러나 청 황제를 ‘강희’라고 부르고 있는 등의 정황으로 볼 때 속종의 말로 보인다. 『承政院日記』 465책, 숙종 38년(1712) 1월 17일, “淸人之得國, 非有功德之所基, 只是坐收漁人之功耳. 古語曰, ‘胡無百年之運’, 康熙若殂, 則諸子必爭國, 其亡其翹足待也. 早晚我國之受害必深矣.”; 『英祖實錄』 권28, 영조 6년(1730) 11월 壬午(17일), “胡無百年之運, 災異如此. 我國雖有雪恥之心, 唇亡則齒豈不寒乎?”

30) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일)推考次罪人金信國年四十九, “彝天之言, 則異國神通之人出來, 以星精求人, 而金建淳金璿姜彝天, 入於所求之中云. 而聞建淳書案, 忽於一日, 有不知何處來之書封, 落在其上. 故析見其書, 則以爲, ‘如許如許之人, 來在如許如許之處, 須即來訪.’ 云云. 則建淳見書後, 卽爲往訪於其處, 見其人, 則不覺膝之, 自屈匍匐. 而前聞其言, 則其人曰, ‘天地之運數, 無不知.’ 云云. 建淳仍聞大國之事, 則其人曰, ‘大國運數已盡.’ 云云. 建淳又問, ‘我國何如?’ 則其人正色, 曰, ‘居是邦, 不非其大夫, 何爲而出此言也?’ 云云. 而其人在南門內, 稱號南郭先生云云.” (『推鞠』 [25:318-319])

## 다. 상서와 재이

재이(災異)는 동아시아의 정치사상에서 재난을 설명하는 표준적인 범주였다. 이는 체제의 관점에서는 통치자의 부덕에 대한 하늘의 경고로 받아들여졌으나, 민간에서는 말세가 다가오고 있다는 징후로 이해되는 일도 흔했다. 정한 사건(1631)의 한 관련자가 말한 것처럼 “천재(天災)와 시변(時變)이 겹쳐서 나타나는” 것은 “세상일이 오래가지 않을” 징후였다.<sup>31)</sup> 재이만이 아니라 상서(祥瑞)에 대해서도 유사한 논리가 작동했다. 일반적으로는 상서가 나타나는 것은 현재의 군주가 바른 정치를 펴고 있다는 증거였지만 반역자들은 현재의 왕조가 아닌 다음 왕조의 출현을 예고하는 것으로 해석하려 했다. 변란을 앞두고 기존 왕조의 국운이 불길함을 보여주는 재이와, 변란 세력의 성공을 보증하는 상서가 동시에 일어났다고 주장하는 사례는 정여립 사건(1589) 자료에서 전형적으로 나타난다.

변사(邊泗)가 말했다.

“한강(漢江)은 3일 동안 물이 피처럼 붉어질 것이다. 광주(光州) 땅의 두 군데 연못은 물이 붉어지고 물고기가 모두 죽을 것이다. 회덕(懷德)에서는 들 가운데에 돌이 스스로 일어설 것인데 크기가 6, 7척일 것이다. 또 어느 두 줄기 물속에서는 돌이 마주보고 일어설 것인데, 크기가 6, 7척일 것이다. 김제(金堤)땅에서는 밤나무에 머리털이 날 것이다. 예로부터 변(變)이 있으면 범상치 않은 일이 일어나니 반란의 마음을 가진 자가 장수가 될 것이다.”

임수(林遂)가 말했다.

“산 위에 돌이 서면 성인(聖人)이 나오고, 바다 가운데 돌이 서면 소인(小人)이 나온다. 이는 들과 물 가운데에 모두 돌이 서는 것이니 가장 귀한 일이다.”<sup>32)</sup>

이 대화에 의하면 강이나 연못의 “물이 붉어지는” 것은 재이에 속하고, 들이나 물에서 “돌이 일어서는” 것은 상서에 속하는 일이다. 그러나 두 가지 사

31) 『鄭澣獄事文書』 8, (1631년 3월 10일) 朴禧集刑問三次 “天災時變，疊見層出，時事必不久。” (『推鞫』 [4:906])

32) 『苔泉集』 권2, 「討逆日記」, 萬曆己丑(1589년) 10월 25일. “邊泗曰, ‘漢江段, 數三日水赤如血. 光州地二處池段, 水赤而魚盡死. 懷德段, 野中石自起立, 其長六七尺. 又一雙水中, 石相對起立, 長六七尺. 金堤地段, 栗木生髮. 自古變有非常, 叛心者爲將.’ 是如爲旆, 林遂曰, ‘山上石起, 則聖人出. 海中石起, 則小人出. 此則野與水中, 石皆起, 最貴.’”



태는 모두 국가에게는 불리하고, 모반자들에게는 길한 징조로 해석되고 있다. 이런 맥락을 고려하면 상서와 재이의 이분법은 큰 의미를 가지지 않는 것으로 보인다. 이런 개념들로 규정되는 괴이하고 초자연적인 사건들은 길하냐, 불길하냐의 기준으로 분류되고 있다. 국가의 입장에서는 재이로 분류될 수 있는 변고도, 변란 세력에게는 상서로운 사건으로 인식될 수 있었던 것이다. 이런 관점은 임석간 사건(1633)에서도 확인할 수 있다. 이 사건의 참여자들은 국가에 대한 불만을 품고 국왕의 사주를 살피는 등 반란의 기회를 노리고 있는 인물들이었다. 그들은 “천변과 지진”과 같은 자연재해가 잇따라 “도성이 텅 비었다”는 사실에 관심을 기울였다.<sup>33)</sup> 이것은 국가의 입장에서는 어떤 의미에서든 ‘재이’에 속하는 현상이었지만, 이들에게는 좋은 징조로 받아들여졌던 것이다.

유사한 사례는 정한 사건(1631)에서도 찾아볼 수 있다. 이 사건의 주모자 가운데 한 사람인 권대진(權大進)은 “내 조카 집의 암탉이 수탉이 되었고, 우리 집의 검은 말은 흰색이 되었다”고 주장하였는데, 그 말을 들은 추종자들은 이를 거사를 위한 길조로 받아들이며 권대진을 “백마장군(白馬將軍)”이라고 불렀다.<sup>34)</sup> 재이를 기록하는 관찬 자료에서 동물의 암수가 바뀌거나 색깔이 변하는 것을 일반적으로 불길한 징후로 받아들인다는 점에 비추어 볼 때, 이와 같은 해석은 이례적이다. 이와 같은 해석이 가능했던 근거는 그 내용이 불분명한 “백마장군에 대한 예언서”였다.<sup>35)</sup> 그러나 좀 더 전통적인 전거를 가진 상서가 변란을 위한 길조로 받아들여진 사례도 있다. 김치규 사건(1826)에서는 “황하의 물이 맑아진 것”을 정씨 성을 가진 성인의 출현과 연결짓는 논의가 나타났다.<sup>36)</sup> “황하의 물이 맑아지면 성인이 나온다”는 것은 4세기의 문헌인

33) 『逆賊林碩幹等推案』, (1633년 3월 5일) 林碩幹李時說面質, “時說曰, ‘正月初三日·十四日, 連有天變或地震. 豈有如此時乎?’ 霽輝亦曰, ‘吾亦見之. 且近日都城一空.’ (『推鞫』 [5:317])

34) 『仁祖實錄』 권24, 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일) “曰, ‘吾姪子家, 雌鷄化雄, 吾家黑馬變白.’ 云. 吾卽曰, ‘君是白馬將軍也.’”; 『鄭澣獄事文書』 3, (1631년 2월 12일) 朴後儉烙刑, “權大進有黑馬變白, 人見之者, 皆曰, ‘五禾馬, 何以已爲成白乎? 汝之時至矣.’ 是如爲白遣, (….) ‘黑馬變白, 神僧往來, 欲爲舉事.’” (『推鞫』 [4:730])

35) 『仁祖實錄』 권24 인조 9년(1631) 2월 丁未(3일), “‘吾家黑馬變白. 讖記中有白馬將軍之說, 是乃興家之祥也.’”

36) 『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞫案』, 同日(1826년 4월 23일) 罪人金致奎年二十九更推, “黃河水之清也, 東海蜃樓現也. 皆聖人生之兆云, 而以鄭錄爲聖人.” (『推鞫』 [27:648])

『습유기(拾遺記)』에서 그 기원을 찾을 수 있는 고전적인 상서다.<sup>37)</sup> 물론 일반적인 문학적 레토릭에서 이 표현은 성군의 출현을 암시하는 맥락에서 이용되지만, 변란 상황에서 이 ‘성인’은 새로운 왕조의 개창자로 이해된 것이다. 이처럼 문헌적인 전거를 가지고 이루어진 상서 및 재이의 해석은 송광유 사건(1628)에서도 발견할 수 있다. 이 사건의 참여자들은 창성(昌城) 지역에 “사람 머리 모양의” 우박이 내렸다는 소식을 듣고, “하늘이 사람을 내리게 하면 그 나라는 반드시 망한다(天雨人, 其國必亡)”라는 술서(術書)의 구절을 떠올렸다.<sup>38)</sup> 이 자료만으로는 맥락을 파악하기 어렵지만, 『개원점경(開元占經)』 등에 실려 있는 유사한 구절을 통해 그 의미를 짐작할 수 있다.

하늘이 잡물(雜物)을 떨어트리는 것은 모두 군사를 잃는 것이니 모든 백성들이 떠돌아다니게 될 것이다. “하늘이 창[戟]을 떨어트리는 것은 상서롭지 못한 일이니 삼년이 지나지 않아 천하에 군사들이 일어날 것이다. (...) 하늘이 사람을 떨어트리는 데 이름자가 없고 말을 잇은 것은 흉한 재앙이니 12년이 지나지 않아 반드시 왕이 바뀐다.<sup>39)</sup> (강조는 인용자.)

이것은 천변재이(天變災異)를 해석하는 방법 가운데 하나이다. 하늘에서 물건이 떨어지는 것은 일반적으로 재앙이 일어날 징조로 이해되었음을 알 수 있다. 그러나 하늘에서 이름을 모르고 말을 할 수 없는 사람이 비처럼 내려온다는 것은 그 가운데에서도 특히 비현실적이고 불가해한 사태로 보인다. 그런데 이 사건에서는 “사람 머리 모양의 우박”이 내린 것을 “하늘이 사람을 떨어트린” 것이라고 해석하였다. 그것은 곧 “왕이 바뀔” 징조이므로, “나라가 반드시 망할 것”이라는 주장이 가능해진 것이다.

이처럼 비교적 고전적인 출전이 인용되는 경우가 있는가 하면, 도참에 예언된 조짐들이 주목받는 경우도 있었다. IV장에서 다룬 “초포에 조수가 들어오고”, “계룡산의 돌이 희어지는” 현상이 대표적인 경우다. 이영창 사건(1697)에

37) 『拾遺記』 권1, “黃河千年一清, 至聖之君以為大瑞.”

38) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “一術書曰, 天雨人, 其國必亡. ‘雨字降字之意也. 天雨人之謂也. 頃者, 昌城雨雹, 人頭形云. 是天雨人.’ (『推鞠』 [4:174])

39) 『唐開元占經』 권3 「天占」, 天殞石 天雨雜物 雨戟 雨人, “天雨雜物, 皆為兵喪, 萬民流亡. 天雨戟, 是謂不祥, 不出三年, 天下兵興. (...) 天雨人, 無名字, 妄語言, 是謂凶殃, 不出十二年, 必易王.”

서는 『나옹비기(懶翁秘記)』에 실려 있다는 “태백산(太白山)의 정(精)이 벌레가 되어, 송도(松都)에서 한강에 이르기까지 솔잎을 다 먹으면 나라가 반드시 망할 것이다.”라는 예언이 회자되기도 하였다.<sup>40)</sup> 재이에 대한 강조는 강이천 사건(1797)에서 대단히 두드러진다. 강이천은 자신이 살고 있는 시대를 총체적인 말세로 인식했다. 그가 제시한 징후들은 다음과 같았다.

1. 청계천의 효경교(孝經橋)가 무너짐.<sup>41)</sup>
2. 열 개의 무지개가 해를 뚫고 지나감.
3. 화성(華城) 문의 자물쇠가 저절로 떨어짐.
4. 장마와 가뭄(雨暘)이 너무 심하고 샘의 근원이 붉고 탁함.<sup>42)</sup>

강이천은 이와 같은 여러 사건, 사고들을 모두 재이로 해석하는 한편, 고위층만이 이런 정보를 독점하고 있다고 주장하기도 하였다. 그들은 천재(天災)와 시변(時變)이 일어나고 있다는 사실을 모두 알고 있어서 “매일 밤 병서(兵書)를 읽고 있는데” 그 밖의 사람들에게는 비밀로 하고 있다는 것이었다.<sup>43)</sup> 비주류 사족으로서 권력 중심에 접근하지 못하는 자신의 처지에 대한 불만과 반체제적인 지향은 이런 인식을 통해 더욱 강화되고 있었다. 엘리트들이 상서나 재이에 대한 정보를 알고도 숨기고 있다는 음모론적 인식은 다른 사례들에서도 나타났다. 김원팔 사건(1733)에서는 “소가 기린을 낳는” 상서가 있었고 관에 보고까지 되었으나 일반에는 은폐되었다는 정보가 관련자들 사이에 퍼져 있었다.<sup>44)</sup> 유사한 인식은 허새 사건(1682)에서도 나타난다. 사건 참여자들은

---

40) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 16일) 罪人一如年七十六 (蔣永祐書告), “太白山精化爲虫, 自松都至漢江食盡松葉, 則國必亡.” (『推鞠』 [11:833])

41) 1796년에 전라병사(全羅兵使) 신흥주(申鴻周)가 효경교를 지나다가 떨어져 다치자, 그의 형인 훈련도정(訓練都正) 신응주(申應周)가 보수 과정에서 다리를 훼손한 사건을 말한다. (『備邊司謄錄』 184책, 정조 20년(1796) 8월 7일.) 그러나 강이천은 이것이 신흥주 형제가 한 일이 아니라 시변(時變) 가운데 하나라고 주장하였다.

42) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九. (『推鞠』 [25:319-320]); 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 罪人金信國與罪人姜彝天面質. (『推鞠』 [25:325])

43) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九. “近日天災時變之如此, 自上皆知之, 故每夜讀兵書, 而非外人之所知也.” (『推鞠』 [25:320])

44) 『元八推案』, 同日(1733년 8월 6일) 罪人崔鳳禧金元八一處面質, “上年十月, 文官崔蕓龍之子, 言于吾曰, ‘北道有牛生麟, 聖人將出是如官文書, 來到於檉樹察訪處.’ 云.” (『推鞠』 [19:462])

이 시기에 반송지(盤松池)가 붉어지는 재이가 있었으나, 국가에서 이를 은폐하여 조보(朝報)에 내지 않았다고 믿었다.<sup>45)</sup> 이는 어느 정도 사실을 반영하고 있었다. 실제로 이 해 4월에는 반송지가 붉어졌으나 보고되지 않은 사실이 밝혀져 관련자의 처벌이 논의된 바 있었기 때문이다.<sup>46)</sup> 물론 현실은 술관이 재이 사실을 보고했는데도 국가에서 은폐한 아니라, 관측하고도 보고하지 않은 것이 문제시된 것이었다. 그러나 이런 상황에 대해 제한적인 정보만을 가지고 있었던 변란세력은 국가가 자신들에게 불리한 상서나 재이에 대한 사항을 체계적으로 은폐하고 있다는 ‘음모론’의 시각에서 사태를 해석했다.

변란에서 이루어진 상서와 재이의 이용은 공식 정치담론의 그것과 흥미로운 차이를 보여준다. 일반적인 국면에서 이들은 서로 다른 방식으로 호국적인 세계관의 일부가 된다. 상서가 나타났다는 것은 국왕의 정치가 잘 이루어지고 있다는 증거다. 재이가 일어나는 것은 표면적으로는 지배세력에게 결코 좋은 징후가 아니지만, 비밀상적인 괴변의 원인을 국왕에게 돌림으로써 결과적으로 ‘세계에 대한 왕권의 책임’이라는 이데올로기를 강화시킨다. 재앙이 일어나는 것은 국왕의 잘못 때문이지만, 그것을 극복하는 것 또한 왕의 수덕(修德)과 선정(善政)이다. 반면, 상서와 재이에 대한 세계관을 공유하는 변란 세력들의 접근 방식은 이와는 조금 다르다. 재이는 국왕 개인의 책임이라기보다는 국가의 운수 자체가 다하고 있다는 징후다. 상서는 현존 국가를 위해 주어지는 것이 아니라, 다음 왕조를 열 성인 또는 진인의 출현을 예고하는 것이다. 호국적 세계관의 재료들은 이런 방식으로 재배치되면서 혁세적 세계관의 일부를 구성한다.

45) 『逆璽瑛推案』, (1682년 10월 21일) 機察日記 “五月初二日, 又往昌燾家, 則輝燾先問曰, ‘方今災變, 無異於《春秋》三星. 八月盤松池赤. 此何徵也?’ 矣身曰, ‘然則出示朝報耶?’ 輝燾曰, ‘呂陽招致星官, 責其妄說. 故不出於朝報.’ 云云.” (『推鞠』 [9:624]) 이후 5월 19일의 일기에도 다시 반송지와 침곶(砧串)이 붉어졌다는 정창도의 언급이 있다. “盤松池又赤, 砧串之水變血.” (『推鞠』 [9:624])

46) 『承政院日記』 290책, 숙종 8년(1682) 5월 22일, “正英又曰, ‘凡有災異, 京中則漢城府及五部官員, 當即啓聞. 而近來外方, 多有諱災之弊, 京中亦或有未得上報者矣. 向在四月旬間, 盤松池水, 經日變赤, 臣雖未得目覩, 臣之家人, 既多親見, 亦有在遠取見之人云, 此實會所未聞之變, 而部官之不爲報知, 事甚駭然. 當該部官, 似當有推考警飭之道矣.’”

## 라. 잘못된 군주

군주제 국가에서 군주에 대한 비방은 전형적인 반란의 담론이었다. 로버트 단턴(Robert Darnton)이 표현하였듯, “왕에 대한 공격은 혁명의 맛과 심지어 민주주의의 맛을 풍긴다.”<sup>47)</sup> 그러나 조선후기 변란 자료에서 왕에 대한 비판은 주로 하층민보다는 엘리트 계층의 언어에 속했으며, 역성혁명이나 반정에 관련된 고사들이 신화적 범례로서 작용하는 경우가 많았다. 송광유 사건(1628)에서 나온 “의병을 일으키는 것이 비록 ‘포악으로 포악을 바꾸는 것 [以暴易暴]’이라 하더라도 창읍왕(昌邑王)의 옛 일을 행해야 한다.”라는 진술은 그 전형성을 보여준다.<sup>48)</sup> 이 진술은 두 가지 고사를 암시하고 있다. 하나는 주의 역성혁명을 두고 백이(伯夷)와 숙제(叔齊)가 말했다는 “이포역포”다. 그리고 창읍왕이 언급된 이유 또한 즉위하자마자 폐위당한 창읍왕처럼 인조도 반정을 한 지 얼마 안 되었기 때문이었다. 인조가 반정 이후 머지않아 물러날 것이라는 주장은 임석간 사건(1633)에서도 단편적으로 드러난다. 이 사건의 관련자들 사이에서는 태어나자마자 말을 할 수 있는 아기가 “지금 임금은 7년 동안의 군주다.”라 했다는 소문이 퍼져 있었다.<sup>49)</sup>

변란 자료에서 나타나는 이와 같은 발언들은 무력을 통한 권력 찬탈과 그에 이은 여러 차례의 반란과 전쟁으로 인해 인조의 정통성이 대단히 불안정한 상황에 있었음을 보여준다. 그러나 상대적으로 왕권이 안정되어 있었던 시기에도 국왕에 대한 비방이 나타나지 않았던 것은 아니다. 일례로 숙종 시기인 1681년에는 청주의 유생 박상한(朴相漢)이 다음과 같은 “불온한” 기우제문을 쓴 혐의로 처형당했다.

아, 가뭄이여! 어찌 이렇게나 혹독한가? 가뭄에는 대개 세 가지가 있는데 그 허물은 어디에 있는가? 하늘이 가물게 하는 가뭄[天旱之旱]은 기양하여 물리칠 수 있으나, 나라가 가물게 하는 가뭄[國旱之旱]은 누구에게 풀도록 하겠는가? 지금의 가뭄

47) Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: W.W. Norton, 1995) [주명철 옮김, 책과 혁명: 프랑스 혁명 이전의 금서 베스트 셀러] (길, 2014), 315.]

48) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 業武宋匡裕年二十七, “雖爲舉義, 以暴易暴, 宜行昌邑王故事.” (『推鞠』 [4:191])

49) 『逆賊林碩幹等推案』, (1633년 3월 11일) 林碩幹申以孝面質. “白以豪之子生而能言, 曰, ‘今上七年之主.’ 云云.” (『推鞠』 [5:396])

은 가물게 한 것이 사람 탓이다. 사람이 스스로 가물게 했으니 기도할 곳도 없다. 그러나 생령(生靈)들을 생각하면 무슨 잘못이 있으며 무슨 죄가 있는가? 사람이 생각이 없어서 스스로 하늘로부터 끊어졌고, 나라에 정치가 없어서 이미 백성을 잊었도다. 불쌍하다, 이 백성들. 어디로 가서 먹고 살까? 생각건대 산악[岳]에는 영(靈)이 있어 예로부터 지금까지 구하는 바이다. 혹은 신정(神精)에 기도하니 또 불쌍히 여기시며 한 가지 이치로 감통(感通)하는 것이 뚜렷하여 속일 수 없다. 진실로 비가 한 번 쏟아져 우리 한 지역을 살리신다면 이는 신이 내려주시는 것이니 산이 그 부모(父母)이다.<sup>50)</sup>

국왕 숙종은 이 제문 가운데 “사람이 생각이 없어서 스스로 하늘로부터 끊어졌고, 나라에 정치가 없어서 이미 백성을 잊었다.”라는 구절이 국왕을 비난하는 말이라고 이해하였다. 또, “산이 그 부모(父母)”라는 말은 “나라는 믿을 수 없으니 백성들이 산을 부모로 삼았다는” 말로 해석하였다.<sup>51)</sup> 이에 대해 박상한의 변명은 다음과 같았다. 첫째, 이것은 왕을 비난하는 것이 아니라 지방관의 입장에서 스스로를 책망하는 글이다. 둘째, 세 가지 가물에 대한 이야기는 옛 사람의 글에 있는 것을 인용한 것이다.<sup>52)</sup> 셋째, “부모”란 왕이 이해한 것과 같은 의미가 아니라 산의 이름을 말한 것이다.<sup>53)</sup> 이들은 대체로 사실이

50) 『朴相漢推案』, 康熙 20년(1681) 6월 8일 公淸監司尹敬教狀啓, “嗚呼旱乎! 胡至此極? 旱盖有三, 厥咎安在? 天旱之旱, 猶可禳也, 國旱之旱, 從誰解之? 惟茲之旱, 旱之由人. 人自旱之, 無所禱矣. 然念生靈, 何辜何罪? 人之罔念, 自絕于天, 國之無政, 已忘于民. 可哀斯民, 于何從祿?” 惟岳有靈, 古今攸顧. 或祈于神情亦可矜, 感通一理, 昭不可誣. 誠得一霽, 活我一境, 是神之賜, 山其父母.(『推鞫』 [9:385-386])

51) 『朴相漢推案』, 康熙 20년(1681) 6월 15일. “今此所製祭文, 皆是犯上不道之語. 其所謂, ‘人之罔念, 自絕于天, 國之無政, 已忘于民.’ 云者, 非指斥朝臣之言也. 且其末句曰, ‘是神之賜, 山其父母.’ 此言國無可恃, 民以山爲父母也. 渠輩雖有怨國之心, 屋下私談, 猶不敢以此發說. 何敢肆然, 筆之於公家所用文字, 略無顧忌乎?” (『推鞫』 [9:387])

52) 가물에 천한(天旱), 국한(國旱), 인한(人旱)이 있다는 논리의 전거는 당나라 성균(盛均)의 「인한해(人旱解)」이다. 이에 의하면 ‘국한’은 군주의 허물, ‘인한’은 주로 지방수령의 허물을 가물의 원인으로 보는 것이다. 이 제문은 당시의 가물을 ‘인한’이라고 규정하고 있으나, 동시에 ‘나라’의 책임을 지적하고 있다. 『唐文粹』 권46, 「人旱解」.

53) 『朴相漢推案』, 同日(1681년 6월 19일) 罪人生員朴相漢年五十一, “夫爲一州之旱災, 祈雨于一州之山川者, 乃太守. 則生民之責, 果歸於誰? 若歸諸太守, 則其告神之祭, 自責之辭, 不以信乎? 且古之遇災者, 必求諸仁德, 故曰, ‘天旱, 猶可禳也.’ 或有求術士舞巫覡而求無驗, 故曰, ‘國旱, 從誰解之?’ 至於人旱, 乃太守自當之咎, 故曰, ‘惟人旱之, 無所禱矣.’ 以此推之, 分■之人, 不念自責, 則禱之雖勤, 而不可得雨, 是見‘絕于天’也. (….) 至於末段, ‘山其父母’者, 設祭之山名, 爲父母故云. 豈有他意於其

었다. 그러나 이 해명은 당시에는 받아들여지지 않아 박상한은 난언범상죄로 참형에 처해졌다. 그리고 이후 8년의 세월이 지난 후에야 삼한(三旱)의 설이 옛 사람의 글에 근거한 것이 맞고, 부모산 또한 해당 지역에 실제로 있다는 것이 확인되어 박상한은 신원될 수 있었다.<sup>54)</sup> 이 사례는 전적으로까지는 아니라도, 상당 부분이 국왕의 과민반응으로 인한 것으로 보인다.

한편 숙종대의 환국에 대한 반발로 일어났으며, 후대에 무고 사건으로 규정된 허새 사건(1682)에서 국왕에 대한 비난은 더욱 노골적으로 표현되었다. 주모자 허새에 대한 기찰일기에 의하면, 그는 다음과 같은 발언으로 숙종을 비방하였다고 한다. “임금이 어질면 신하는 바르다. 신하가 바르지 못하는데 임금이 어찌 성명(聖明)하겠는가? 내가 운검차비(雲劔差備)로서 주상을 가까이에서 보았는데 덕이 있는 모습이라고는 전혀 없고 어리석은 게 그렇게 심할 수 없었다.”<sup>55)</sup> “지금 주상이 무도(無道)하고 조정이 문란하니 백성들을 해치는 포악한 정치가 한이 없다. 다시 어질고 현명한 이로 바꾸어 세우면 국가가 태평해질 (….) 것이다.”<sup>56)</sup> 그리고 영조의 왕위 계승 과정에 문제를 제기하며 일어난 이인좌의 난(1728)에서는 국왕에 대해 더욱 적대적인 저항의식이 표출되었다. 반란을 앞두고 이인좌는 다음과 같이 말했다고 한다. “이런 말세(末世)를 맞아 유생과 무사를 막론하고 어찌 무릎 꿇고만 있을 수 있겠는가.”<sup>57)</sup> 이런 선동이 양인, 노비 등의 하층민을 향한 것이 아니었다는 것은 분명하다.

권홍징(權泓徵) 사건(1782) 또한 국왕 비방의 엘리트 문화적 성격을 잘 드러내 준다. 이 사건에서 공산(公山)의 업유(業儒) 권홍징이 올린 글을 읽은 정조는 이에 대해 상소가 아니라 반란의 격문이라면서 분노하였다. 상소문 자체는 말소되어 기록되어 있지 않으나 심문 기록에 인용된 구절들을 통해 일부를 재구성할 수 있다. 그는 “신하가 그 임금을 의심하니 나라에 반란이 일어날 것”이라고 주장하는가 하면, “지금의 세상을 보면 하늘과 땅을 속여 백성을 미혹하고 어지럽힌다”고도 하였다. 또한 “탕왕과 무왕의 신하는 감히 그 임금

問哉?” (『推鞠』 [9:392-393])

54) 『肅宗實錄』 권21, 숙종 15년(1689) 7월 壬子(18일).

55) 『逆璽瑛推案』, 機察日記 “君仁則臣直. 臣旣不直, 君何聖明? 吾以雲劔差備, 狎見主上, 小無德態, 昏暗莫甚.” (『推鞠』 [9:626])

56) 『逆璽瑛推案』, 機察日記, “方今主上無道, 朝廷紊亂, 害民虐政, 罔有紀極. 更以仁賢易立, 則非但國家太平, 於我於汝, 勳功大矣.” (『推鞠』 [9:631])

57) 『戊申逆獄推案』 4, 同日(1728년 4월 25일) 罪人李燾年四十六, “玄佐曰, 當此末世, 無論儒武, 豈可跪膝而已?” (『推鞠』 [15:318])

을 사사로이 하지 않았다”라는 말로 임금을 에둘러 비판하는가 하면, 이런 정치 상황은 “진나라나 수나라보다 심하고 지난 왕조보다 배나 심하다”고도 썼다. 58) 이와 더불어 권홍징은 “임금이 옥좌를 비우고 별각(규장각)에서 오래 지냈다”고 비판하기도 하였는데, 그런 말을 어디서 들었냐는 질문에 “온 세상 사람들이 하는 말이라 누구라고 특정할 수 없다”고 대답하였다.<sup>59)</sup> 이런 비난들 모두가 사실에 부응한다고는 할 수 없으나, 이들 진술은 당시 국왕 비판의 스테레오타입들을 보여준다. 무엇보다 문제가 되었던 것은 추국 과정에서 권홍징이 “임금이 걸주(桀紂)와 같다면 신하는 탕무(湯武)를 행할 수 있다.”<sup>60)</sup>라고 발언한 것이다. 그는 나중에 이것이 그저 “춘추의 뜻”에 따른 유자로서의 현실 비판이었을 뿐이라고 둘러댔지만, 정조는 “춘추의 대의 가운데 첫 번째는 임금을 높이고 역적을 토벌한 것”이라고 받아치며 그에 대한 역모죄 적용을 결정하였다.<sup>61)</sup>

이상의 사례에서 확인되는 것은 고전을 범례로 하는 역성혁명 모티브는 양반 엘리트들이 주도하는 저항담론에서 주로 나타난다는 것이다. 반면 하층민이 주도한 변란에서는 탐욕스러운 지방관이나 권신(權臣)들에 대한 숙청을 말할지언정, 국왕에 대한 직접적인 비난은 상대적으로 잘 드러나지 않는다. 이것은 변란 상황에서마저도 민중의 “국왕환상”이 얼마나 견고하게 유지되었는지를 보여주는 현상이다.

## 마. 사회질서의 혼란과 ‘화폐 종말론’

58) 『逆賊泓徵推案』, 同日(1782년 7월 22일) 罪人泓徵年六十八. “臣疑其君, 邦國將亂. (….) 觀今之時, 誣天捏地, 惑亂黔首. (….) 湯武之臣, 不敢私其君. (….) 甚於秦隋, 倍於前朝.” (『推鞫』 [24:7])

59) 『逆賊泓徵推案』, 同日(1782년 7월 22일) 罪人泓徵年六十八, “人君既承宗社之重, 而聖上虛黼座, 長處別閣. 別閣卽奎章閣也. 矣身在鄉, 常常聞知, 故以此爲言矣.” (『推鞫』 [24:10]); 同日(1782년 7월 22일) 罪人泓徵更招, “一世人, 無不言之. 難以指的某人矣.” (『推鞫』 [24:16])

60) 『逆賊泓徵推案』, 同日(1782년 7월 22일) 罪人泓徵年六十八, “君若如桀紂, 則臣可行湯武.” (『推鞫』 [24:9])

61) 『逆賊泓徵推案』, 同日(1782년 7월 22일) 罪人泓徵年六十八更招, “湯武事段, 春秋之義如此, 故言之. 非謂近世, 泛稱古事.” (『推鞫』 [24:24]; 『逆賊泓徵推案』, “大抵春秋之大義數十, 惟其第一義, 無出於尊君父, 討亂賊.” (『推鞫』 [24:31])



말세의 징후는 천재지변이나 기이한 자연현상만이 아니었다. 인심이나 제도의 급격한 변화도 중요한 조짐으로 해석되었다. 일례로 임진전쟁 직전 광양(光陽)의 철총(鐵塚)에서 발굴된 지석(誌石)에는 “아들은 아버지를 업신여기고, 노비는 주인을 업신여기며, 아랫사람은 윗사람을 업신여길 것이고, 승려도 삿갓을 쓸 것이다. 승려는 속인의 일을 하고, 속인은 승려의 일을 하며, 유생은 붓과 벼루를 버리고, 벼 짜는 여인은 벼들과 복을 버리며, 농부는 쟁기와 보습을 버릴 것”이라는 등의 징후들이 예언되어 있었다고 한다.<sup>62)</sup> 여기에서 표현된 묵시적 징후는 자연재해가 아니라 사람들이 자신의 정해진 위치를 벗어나는 무질서한 상황이다. 이와 유사한 사고방식은 이지서 사건에서 “천변(天變)이 이와 같고 인심(人心)과 세도(世道)도 이와 같다. 아버지가 아버지답지 않고 아들이 아들답지 않으니 나라가 다할 것이다.”라는 좀 더 정돈된 언어로 표현되기도 하였다.<sup>63)</sup> 광양 철총에 표명된 사회질서의 혼란상 가운데 승려와 속인의 역할이 뒤섞이는 상황이 포함되어 있다는 점은 흥미롭다. 여환사건(1688)의 추국자료에서도, 여환의 앞에 나타난 미륵은 말세가 가까워 왔다는 문화적 징후 가운데 하나로 승려와 속인 사이의 역할 역전을 들고 있다. 즉 “승려는 부처를 공경하지 않고, 속인이 부처를 공경한다”는 것이다.<sup>64)</sup> 이 다소 모호한 문화비평이 정확히 어떤 현상을 가리키는지는 분명하지 않으나, 승려와 속인이라는 종교적, 사회적 구분이 혼동되는 사태는 긍정적인 의미에서건 부정적인 의미에서건 기존 질서의 붕괴를 암시하는 것으로 묘사된다.

당대의 사회상에 대한 종말론적 인식은 저항적인 하층민에게만 나타나는 것이 아니었다. 한국이 빈발했던 숙종 시대에 일어난 허새 사건(1682)에서는 다양한 고전적 전거와 수사가 동원된 다음과 같은 문서가 작성되었다.

아! 우리나라의 역수(歷數)가 다하려고 하니 조정의 정치가 문란하다. 서인과 남인이 맞서니 간악한 무리가 권력을 농단하고, 사당(私黨)을 세워 큰 화를 빚어내었다. 왕손(王孫)이 죽임을 당하고, 여러 현인들이 주살당하기에 이르렀으며, 그물을 치는 것을 그치지 않는다. 충성스럽고 선량한 사람들을 해치려고 모의하니 죄 없는 군자

62) 『松窩雜說』 “但子陵父，奴陵主，下陵上，僧亦笠，僧行俗事，俗行僧事，儒生棄筆硯，織女棄機杼，農夫棄耒耜。”

63) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 25일) 罪人之曙更推 “天變如此，人心世道又如此。父不父，子不子，國將盡矣。” (『推鞠』 [21:72])

64) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 30일) 罪人呂還刑問四次, “今時僧不敬佛，俗則敬佛。汝果知之乎?” (『推鞠』 [10:161])

들이 사예(四裔)로 유배를 갔다. 슬프구나! 공자(公子)는 염황(炎荒)으로 추방되어 갇혀있다. 흉년으로 백성들이 괴로워하니 “언제 사라질까” 하는 탄식[曷喪之歎]이 거리에 퍼진다.<sup>65)</sup> 하늘이 주고 사람이 따르니 기를 품은 무리들[含氣之類]은 마을에서 떨쳐 일어난다.<sup>66)</sup> 아! 이것은 어떤 때인가?<sup>67)</sup>

천명은 민의(民意)에 의해 표현되고, 민의는 백성들의 말이나 노래를 통해 표현된다는 사고 또한 그 연원이 깊은 것이었다.<sup>68)</sup> 송광유 사건(1628)에서는 백성들이 일할 때 내는 소리가 “이씨”에서 “허야라”로 바뀐 것을 두고 이씨 왕조가 허씨 왕조로 바뀔 징후임을 주장하는 논의가 나타나기도 했다.

옛날에는 절구질하는 소리나 도리깨질을 하는 소리, 보통 일하는 소리를 “이씨(李氏)”라고 하였다. 지금은 절구질하는 소리를 “허야(許也)”라고 하고, 보통 일하는 소리를 “허야라(許也羅), 허야라”라고 한다. “야라(也羅)”는 “나라”를 말하는 것이니, 허가의 나라를 말하는 것이고, 만민이 허씨를 추대하길 원하고 있음을 말하는 것이다. 이를 보면 삼척동자라도 허가가 임금이 될 것이라는 것을 알 수 있다. 옛 책에서 “하늘의 마음을 알고자 하면 만민의 마음을 보아야 한다.”고 하였다. 지금 백성의 마음이 모두 허씨를 추대하기를 원하니 조금이라도 지혜가 있는 이라면 진인을 보좌하여 사업을 이루는 것이 옳지 않겠는가?<sup>69)</sup>

또한 개제(改制), 즉 제도의 개편을 시대가 바뀌는 징후로 파악하는 경우도

65) 이 말은 탕왕(湯王)이 역성혁명을 할 때 하나라 사람들이 폭군을 원망하며 탄식했다는 다음 구절을 인용한 것이다. “저 해는 언제 사라질까? 나는 너와 함께 모두 망했으면 좋겠다.” (『尙書』, 「尙書」, 湯誓, “時日曷喪? 予及汝皆亡.”)

66) 이 표현은 다음과 같은 구절을 염두에 둔 것으로 보인다. “국가가 다스려지고 안정되는 것은 사람을 얻었기 때문이다. 국가가 망하고 깨지는 것은 사람을 잃었기 때문이다. 기를 품은 무리들은 모두 그 뜻을 얻기를 바란다.” (『三略直解』 권上, 上略, “治國安家, 得人也. 亡國破家, 失人也. 含氣之類, 咸願得其志.”)

67) 『逆璽瑛推案』, (1628년 10월 21일) 金煥處試意次再投兇書, “嗚呼! 惟我國家曆數將盡, 朝政紊亂. 西南角立, 奸朋弄權, 樹立私尙, 釀成大禍. 王孫被戮, 群賢及誅, 網羅不已. 謀害忠良, 無罪君子, 流獵四裔. 哀哀哉! 公子放囚炎荒. 歲饑民困, 曷喪之歎, 播於道路. 天與人歸, 含氣之類, 奮於閭巷. 意! 此何等時也? 可謂流涕慟哭.” (『推鞠』 [9:618])

68) 串田久治, 『양조 멸망의 예언가』, 17-28.

69) 『宋匡裕獄事文書』 1, (1628년 12월 17일) 告變, “昔時則舂者之聲, 道里叱介者之聲, 凡役事之聲, 爲‘李氏.’ 今則舂者之聲, 稱‘許也.’ 云云, 凡役事之聲, ‘許也羅, 許也羅.’ 云. 也羅之爲言國之謂也, 謂許哥之國家也, 萬民願戴許之謂也. 以此觀之, 則雖三尺童子, 可知許哥之爲君. 古書曰, ‘欲知天心, 當觀萬民心.’ 今百姓之心, 皆願戴許, 稍有智者, 則佐真人, 成事業, 不其是乎?” (『推鞠』 [4:175])

있었다. 이는 이영창 사건(1697)에 연루된 승려들의 발언에서 특히 두드러졌다. 이들은 특히 화폐의 사용과 사대부의 복장 변화를 문제 삼았다. “한말(漢末)에는 오수전(五銖錢)을 썼고, 고려말에는 의복이 바뀌었듯이” 시대가 바뀔 때에는 의복과 물화(物貨)가 바뀐다는 것이다. 의복이 바뀌었다는 말은 사대부들이 승복(僧服)과 같은 장주의(長周衣)와 누비의(縷飛衣)를 입는다는 것이었다.<sup>70)</sup> 17세기 말의 승려들이 화폐의 사용을 종말론적인 징후로 인식하고 있었다는 점은 흥미롭다. 이들은 한말의 오수전(五銖錢)에 대한 정보를 “승사(僧史)인 『불도통재(佛道通載)』라는 책”에서 얻었다고 진술하고 있다.<sup>71)</sup> 『불도통재』는 원(元)의 염상(念常)이 편찬한 『불조통재(佛祖通載)』를 말하는 듯하다. 실제로 『불조통재』에는 오수전이 직접 언급되지는 않지만, 팔주전(八銖錢), 오분전(五分錢), 반량전(半兩錢) 등 화폐의 유통 사실이 기록되어 있다.<sup>72)</sup> 그러나 이 문헌에서 화폐의 사용이 말세 의식과 직접적으로 연결되어서 서술된 것은 아니었다. 화폐의 사용을 시대가 변하는 징후로 파악한 발언은 “요즘 동전을 쓰게 된 후에 백성들이 가난해졌다”는 현실 인식에서 나온 것이었다.<sup>73)</sup> 이 시기는 상평통보가 본격적으로 유통되면서 경제 체제가 크게 변화하는 시기이기도 했다. 정성일은 이 시기 화폐유통이 농민 경제에 미친 영향을 다음과 같이 서술하였다.

화폐유통의 발달은 농민층과 화폐경제와의 관계를 더욱 긴밀하게 만들어 농민층은 화폐를 얻기 위한 상품생산과 교환관계에 강제적으로 편입되었다. 이러한 조건은 일부 역농층(力農層)이나 지주층에게는 상업적 농업을 통한 이윤 축적의 좋은 계기가 되었지만, 경영조건이 열악한 많은 농민층에게는 오히려 몰락의 계기로 작용하였다. 즉 화폐경제가 확립되면서 농민층은 농업생산 재료나 생활필수품을 구하기 위해, 또 조세납부를 위해 어쩔 수 없이 동전 마련을 위한 교환시장에 편입되었다.

70) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 11일) 罪人蔣永祐年三十四 “朝廷宰相, 不知衣服之異, 物貨之變, 誠慨然.” (『推鞫』 [11:766]); 同日(1697년 1월 16일) 罪人一如年七十六 “自古革代之際, 必變衣服及物貨. 漢末用五銖錢, 麗末變衣服. 而當今既用錢文, 變衣服. 所謂衣服之變者, 士夫皆着長周衣及縷飛衣, 此是僧服也. 宰相不知改制, 莫非天也.” (『推鞫』 [11:833])

71) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 16일) 罪人一如年七十六, “五銖錢事, 載在僧史《佛道通載》之書. 故果對其兩班, 言及近來亦用錢之事矣.” (『推鞫』 [11:835])

72) 『佛祖歷代通載』 권4. 「西漢」, 高后雉, 乙卯, “行八銖錢.”; 己未, “行五分錢.”; 武帝徹, 乙巳, “鑄半兩錢.”

73) 『李榮昌等推案』, 同日(1697년 1월 16일) 罪人蔣永祐一如面質, “五銖錢事, 近來用錢之後, 以致民貧, 故以此言之矣.” (『推鞫』 [11:843])

이 때 농민층은 시장가격의 계절적·지역적 변동에 의해 농업생산물은 싸게 팔고 필요한 물건은 비싸게 사야 하는 것이 일반적인 실태였고, 많은 경우 자신의 필요생산물까지 값싸게 팔아야 하는 이른바 ‘궁박판매(窮迫販賣)’에 의해 파산하고 몰락하였다.<sup>74)</sup>

곡물, 면포 등 현물을 사용하는 교환 체계에 비해, “상업화된 경제는 이전 사회의 특징이었던 전통적 보호 구조를 제거하고, 전적으로 현금 거래 관계에 의존하는 유동적인 노동력을 창출하려는 경향이 있다.”<sup>75)</sup> 이것은 여타의 제도적, 문화적 변동보다 농민의 삶의 형태를 크게 변화시키는 경제적 요인이었다. 상평통보 유통 이후 화폐의 사용에 관련된 종말론적 전망은 이후에도 종종 등장하였다. 이동석 사건(1714)에서 문제가 된 운주사 벽돌 참서에 다른 말세의 징후와 함께 “엽전[孔方]”의 유통이 언급된 것이 그 예다.<sup>76)</sup>

나아가 강이천 사건(1797)에 이르면 이와는 다른 맥락에서 제기된 “화폐 종말론”이 등장한다. 즉, 머지않아 국가에 큰 혼란이 일어나면 조선의 화폐는 가치를 잃어 상평통보가 쓸모없어질 것이라는 예언이었다. 강이천은 이런 신념을 가지고 자신의 주변인들에게 상평통보를 처분하고 당시의 국제적 기축통화인 은화를 마련하라고 선동하기도 했다.<sup>77)</sup> 이는 곧 현재의 국가가 망하고 “다음 세상”이 도래할 것이라는 주장이기도 했다.

## 2. 국가 밖의 세계

### 가. 조선의 비국가공간들

---

74) 정성일, “상품화폐경제의 발달”, 『조선 후기의 경제』 (신편 한국사 33) (국사편찬위원회, 2002), 401.

75) James C. Scott, 『농민의 도덕경제』, 268.

76) 『罪人李東奭等推案』, (1714년 2월 17일) 甓書, “孔方之行, 北漢之危. 政令失公, 玉樓多寒.” (『推鞠』 [13:303])

77) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九. “數年後, 常平通寶, 當無用. 雖十許兩, 換銀子然後, 可以有用矣.” (『推鞠』 [25:320]) 조선 후기 당시 동아시아의 은화 유통 상황에 대한 개괄은 다음을 참조. 岸本美緒, 『東アジアの「近世」』 (東京: 山川出版社, 1998) [노영구 옮김, 『동아시아의 「근세」』 (와이즈플랜, 2018), 17-47.]

강이천 사건(1797)에서 나타난 ‘화폐 종말론’은 조선왕조의 통치가 곧 끝날 것이라는 예견이었다. 이런 파국이 닥쳐오는 상황에서 변란 세력은 어떻게 행동해야 했는가? 종말론적 신념에 사로잡힌 강이천은 심복인 김신국(金信國)에게 상평통보를 은으로 바꾸어 가서 “섬사람”과 접촉하라고 지시하였다. 그는 바다의 섬에 머물고 있는 진인의 세력과 접촉함으로써 국가를 변혁할 수 있다고 믿었는데, 조선왕조의 경계 밖에 있는 것으로 여겨진 그들과의 거래를 위해서는 상평통보가 아닌 은이 필요했다. 그리고 그들이 조선에 도래하는 “다음 세상(後世)”이 되면 조선의 화폐는 가치 없는 쇳조각이 되고 말 것이라고 믿었다.<sup>78)</sup> 이런 믿음은 분명 우리가 V장에서 다룬 진인출현설의 전통에 속하는 것이다. 진인은 바다 밖에서 세력을 키우고 있으며, 예정된 때가 이르면 한반도에 상륙해 기존의 왕조를 멸망시킬 것이다.

이것은 조선왕조를 멸망시킬 저항세력이 국가의 영향이 미치는 경계 밖에 존재하고 있다는 좀 더 일반적인 믿음의 일부였다. 그러나 변란 참여자들에게 있어서 ‘국가 밖’이란 어떤 공간이었던가? 국가의 경계와 영역이 법적으로 정의되는 근대국가와는 달리, 전근대 동아시아에서 국가의 외연이 어떤 방식으로 상상되었는지는 논쟁적인 문제다. 일례로 김영민은 조선시대 국가론에 대한 최근의 논문에서 조선왕조를 국왕의 ‘전제 권력’의 측면에서도, 국가가 사회를 제도적으로 통제하는 ‘기반 권력’의 측면에서도 대단히 취약한 ‘최소 국가’로 묘사한다. 이런 국가에서 통치 권력은 점유하고 있는 영토 전체에 미치지 못하고, 변방 도처에 국가 권력의 사각지대를 남겨둔다. 그런 점에서 김영민은 조선시대에는 정부의 통제를 벗어난 도적과 유민들의 땅인 산간과 도서 지역에 제임스 스콧이 말하는 “조미아”와 같은 영역이 존재했다고 주장한다.<sup>79)</sup>

스콧이 다룬 “조미아”는 중국서남부와 동남아시아 북부에 걸친 산악지대로, 보다 일반적으로는 평지의 도시를 중심으로 하는 농경 국가가 접근하고 통제

78) 『邪學罪人金鑣等推案』, 同日(1801년 4월 17일) 推考次罪人李周璜年二十九, “彝天又曰, ‘常平通寶, 必爲無用. 汝往浦邊之時, 須以錢換銀, 可也.’ 信國曰, ‘以錢換銀, 其意安在?’ 彝天曰, ‘若島中有人, 則沿海諸邑, 必有島人往來, 貿錢買馬之事, 且必有接主人. 我國之錢, 不用於他國及後世.’” (『推鞫』 [25:452-453])

79) 김영민, “국문학 논쟁을 통해서 본 조선 후기의 국가, 사회, 행위자”, 《일본비평》 19 (2018), 223-232.

하는 것에 어려움을 겪는 ‘비국가공간’을 뜻한다.<sup>80)</sup> 이곳은 국가의 조세와 노역 부과로부터 도피하거나 저항하는 이들이 모여드는 곳으로, 그 주민들은 정치적으로 반항적일 뿐만 아니라 문화적으로도 평지 국가를 거부한다. 물론 이런 모델을 전근대 조선에 적용할 수 있을지에 대해서는 논쟁의 여지가 있다. 조선왕조는 비교적 안정된 영역을 장기간 점유한 국가로, 고도로 발달한 관료 조직을 가지고 있었다. 중국 등에 비하면 협소한 영토에는 구석구석까지 국왕이 임명한 지방관이 파견되었으며, 향촌은 일반적으로 중앙정부에 그다지 저항적이지 않은 재지사족집단과 향리에 의해서 통제되고 있었다.<sup>81)</sup> 여기에는 ‘조미아’와 같은 거대한 국가 권력의 공백지대는 존재하지 않는 것처럼 보인다.

그러나 ‘비국가공간’은 정의상 대단히 일반적으로 분포하며, 지구상의 대부분 지역이 속했던 ‘변방’은 자본주의 경제체제가 등장하기 이전까지 국가를 떠난 자들의 근거지였다.<sup>82)</sup> 무엇보다 스콧 자신은 한국을 방문했을 때 강원도 지역을 “조미아와도 같은” 지역이라고 평했다. 만약 그가 함경도와 간도 지역의 지리와 역사에 대한 정보를 알고 있었다라면 만주와 개마고원에서 태백산맥으로 이어지는 거대한 ‘조미아’에 주목했을지도 모른다. 여기에 더하여, 한반도에는 스콧이 지적하였지만 직접 다루지는 않은 ‘수역 도피처’(watery regions of refuge), 즉 ‘바다의 조미아’가 존재했다.<sup>83)</sup> 조선의 유민들은 정부의 공도(空島) 정책에 의해 이주가 금지되거나 제한된 섬으로 흘러들어갔으며,

80) James C. Scott, *Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven : Yale University Press, 2009) [이상국 옮김, 『조미아, 지배받지 않는 사람들: 동남아시아 산악지대 아나키즘의 역사』 (삼천리, 2015), 51-52.]

81) 한국의 전통사회가 비교적 이른 시기부터 동질적이고 중앙집권화된 체제를 이루고 있었다는 그레고리 헨더슨의 주장은 오랜 기간동안 한국 사회를 이해하는 표준적인 틀이었다. Gregory Handerson, *Korea: The Politics of Vortex* (Cambridge : Harvard University Press, 1968) [이종삼, 박행웅 옮김, 『소용돌이의 한국정치 (한올아카데미, 2000), 51-130] 한편 최근 발표된 저서에서 마르티나 도이힐러는 신유학 이데올로기와 의례적 실천을 바탕으로 한 재지 엘리트 출세 집단이 중앙정부와 일정한 긴장과 협력 관계를 유지하며 조선의 지방사회를 지배했음을 정교하게 보여준 바 있다. Martina Deuchler, *Under The Ancestors' Eyes: Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2015) [김우영, 문옥표 옮김, 『조상의 눈 아래에서: 한국의 친족, 신분 그리고 역사성』 (너머박스, 2018), 151-598].

82) James C. Scott, 『조미아, 지배받지 않는 사람들』, 49.

83) James C. Scott, 『조미아, 지배받지 않는 사람들』, 23-24.

이들은 ‘해랑적(海浪賊)’이라고 불리는 해적 혹은 저항세력이 되어 육지인들의 두려움의 대상이 되었다.<sup>84)</sup>

산지와 바다에 퍼져 있었던 이 조선의 ‘비국가공간’으로 도피한 사람들의 저항적이고 반문화적인 양상은 변주승의 유민 연구에서 다루어진 바 있다. 특히 환속 승려를 중심으로 형성된 거사 집단은 “승려도 아니고 속인도 아닌” 집단으로 신역(身役)을 지지 않고 각지를 유랑하며 “풍속을 해치는” 무리로 지목받았으며 각종 변란에 참여하기도 하였다.<sup>85)</sup> 또한 걸인, 승려, 거사, 포수, 도망노비 등의 유민들은 명화적 집단에 흡수되기도 하였다. 이들은 대규모의 군사조직을 갖추고 관아나 부자들을 공격하기도 하였다.<sup>86)</sup> 우리가 다른 사례들 가운데에는 이용범 사건(1786)이 거사 집단, 이충경 사건(1629)이 명화적 집단을 중심으로 일어난 변란이었다. 이 사건들은 모두 이동성이 강한 집단에 의해 국가의 통제력이 잘 도달하지 못하는 산간벽지를 무대로 일어났다.

이와 같은 현상들을 고려하더라도, 조선왕조의 통치가 미치지 못하는 ‘비국가공간’이 어느 정도의 범위로 존재했는지를 추국 자료만으로 입증하기는 곤란하다. 그러나 종교사적 연구가 말할 수 있는 것은 특정한 영역 내에서 국가 권력이 실제로 작동했는지의 여부가 아니라, 통치 권력이 미치는 범위가 어떤 방식으로 상상되었는지에 대해서이다. 부역을 지지도 않고 특정한 행정구역에 속하지도 않는 해랑적, 거사, 명화적 등의 집단은 자의식적으로도, 타자에 의해서도 ‘국가 밖’에서 생활하는 이들로 간주되었다. 그리고 그들이 물리적으로 거주하는 지리적 위치 또한 주로 국가기관이나 사족(士族) 체제의 행정력이 쉽게 닿지 않는 산 속이나 바다의 섬이었다. 그리고 이들은 반란의 거점으로 서도, 또 왕조에 대해 적대적일 것으로 상상되는 대안세력이 머물고 있을 장소로서도 이상적인 공간이었다. 따라서 추국 자료에서 산과 섬이 어떤 방식으로 언급되는지를 살피는 것은 ‘국가 밖 세계’에 대한 변란 참여자들의 상상력을 조사하는 데 있어서 대단히 유용한 방법이다.

---

84) 고성훈, “조선후기 ‘해도기병설(海島起兵說)’ 관련 변란의 추이와 성격”, 130-136.

85) 변주승, “조선후기 유민 생존방식의 일면: 승려, 거사(居士), 명화적(明火賊) 집단을 중심으로”, 204-209.

86) 변주승, “조선후기 유민 생존방식의 일면: 승려, 거사(居士), 명화적(明火賊) 집단을 중심으로”, 211-215.

## 나. 산지: 도피처이자 성소

오늘날 산악지대의 문명론 가운데 가장 영향력이 큰 것은 아마도 페르낭 브로델의 다음과 같은 문장일 것이다. “산은 대개 문명과는 동떨어져 있는 지역이다. 문명은 도시와 저지대의 산물이다. 산의 역사는 문명과는 거리가 멀며, 거대한 문명의 흐름에서 떨어져 있는 변두리에 속한다. 장기지속적이고 강력한 문명도 수평으로는 광대하게 퍼져나가지만, 수직으로는 단지 수백 미터의 장애만 만나도 그저 무기력하기만 하다.”<sup>87)</sup> 한반도에는 이 “수백 미터의 장애”가 도처에 폭넓게 분포하고 있었다. 평야 및 구릉 지역에 자리잡은 도시들과 지방 관아가 산악 지역을 영향권 안에 두고 있었으나, 거기에는 통치 권력이 완전히 도달하지 못하는 사각지대가 곳곳에 존재하고 있었다. 산간에서 이루어지는 대표적인 ‘도피 농업’인 화전(火田)은 조선후기 인구 증가와 농지 부족, 유민의 증가와 함께 폭증하였다. 정부에서는 부역을 피해 산으로 들어가는 이들의 생계수단이 되는 화전에 대해 경계하는 한편, 이를 수세(收稅) 체계 속에 편입시키기 위해 다양한 시도를 하였다. 그러나 산간 고지대의 화전에 대해서는 실제 수세만이 아니라 그 기초 작업인 양전 사업마저 조선왕조가 멸망할 때까지도 완료되지 못했다.<sup>88)</sup>

그래서 산은 세상을 피해 도피하는 사람들이 머무는 지역이었다. 그렇기 때문에 가거지(可居志)에 대한 풍수적 논의는 주로 생활공간 ‘주변’에 산이 어떻게 위치해야 하는지에 집중되어 있었고, 산에 ‘들어가는’ 일은 전란이나 수탈을 피할 수 있는 안전한 지대의 탐색과 관련되어 있었다. 이중환(李重煥)은 『택리지(擇里志)』의 “산수(山水)” 장에서 “방사(方士) 남사고(南師古)”의 말을 빌려, 소백산에 대해 “이것은 사람을 살리는 산이다.”라고 썼다. 조선후기 내내 “대·소백산은 병란을 피하기에 가장 좋은 땅이다.”라는 말은 남사고의 예언으로서 널리 회자되고 있었다.<sup>89)</sup> 임진전쟁과 병자전쟁 이후 병화(兵禍)에

87) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'Époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1985) [주경철, 조준희 옮김, 『지중해: 펠리페 2세 시대의 지중해 세계』(까치글방, 2017), 42.]

88) 이경식, “조선후기의 화전농업과 수세문제”, 《한국문화》 10 (1989), 172-210.

89) 『擇里志』, 「卜居總論」, 山水, “昔有方士南師古, 見小白, 輒下馬, 拜曰, ‘此活人山也.’ 著言以, ‘大小白, 爲避兵第一地.’”



대한 공포가 일상화된 상황에서 전쟁이 일어나도 피해가 일어나지 않는 피란처에 대한 탐색은 모든 계층에서 대단히 일반적이었다. 이것은 과거를 통해 중앙의 관료체계에 편입되기를 갈망했던 엘리트층에게 있어서도 마찬가지였다. 일례로 이중환은 원주(原州)에 대해서는 다음과 같이 평하고 있다. “두메 산골이 가까워 무슨 일이 있을 때 숨어 피하기에도 좋고, 경성이 가까워 아무 일이 없을 때 나아갈 수도 있다. 그래서 한양의 사대부들이 많이들 이곳에 즐겨 머문다.”<sup>90)</sup> 그러나 산지는 전란을 피하기 위한 ‘임시 피난처’이기만 한 것이 아니었다. 종종 산은 풍요롭지만 통치권력에 의해 포착되지 않은, 국가에 대한 ‘영구 피난처’로 묘사되기도 한다. 이런 깊은 산은 ‘전쟁’이 아니라 ‘국가’로부터 도피한 유민과 죄인들이 모여드는 곳이다. 지리산에 대한 이중환의 다음과 같은 서술들은 이런 이미지를 잘 보여준다.

토질이 두툼하고 비옥해서 산 전체가 모두 사람이 살기에 알맞다. 산속에는 백 리나 되는 긴 골짜기가 많은데, 밖은 좁고 안은 넓어 때때로 사람들이 알지 못하는 곳도 있고, 관에 세도 내지 않는다. (...) 단, 땅이 너무나 깊고 험해 마을에서 도망쳐서 흘러들어오는 부류가 많고, 때로 도적이 일어나기도 한다.<sup>91)</sup>

또한 산은 평지의 엘리트들의 관점에서 볼 때 반문화적인 일탈의 장소이기도 했다. 이중환은 지리산의 유민과 도적에 대한 위의 서술 직후에 다음과 같은 산의 종교문화에 대한 묘사 또한 남겨 놓았다. “또 온 산에 음사(淫祠)와 귀당(鬼堂)이 많아서 사방의 무격이 구름처럼 모여들어 기도한다. 때로는 남자와 여자가 와서는 서로 섞여서 머물며, 술과 고기 냄새가 어지러워 가장 불결해진다.”<sup>92)</sup> 여기에서는 산에 대한 엘리트와 민중 계층 사이의 서로 다른 의례적 태도가 확연하게 드러난다. 국행의례의 사전(祀典) 체계에서 국왕이나 지방관은 통치 영역 내의 명산(名山)에 대해서 제사할 권리와 의무가 있었다. 그러나 이들 의례의 제장(祭場)은 원칙적으로 산의 ‘외부’에 있었다. 명산은 인격

90) 『擇里志』, 「八道總論」, 江原道, “近峽, 有事, 易以隱避, 近京, 無事, 可以進取. 故漢陽士大夫, 多樂居於此.”

91) 『擇里志』, 「卜居總論」, 山水, “土性, 又肉厚膏沃, 一山, 皆宜人居. 內多百里長谷, 外狹內廣, 往往有人不知處, 不應官稅. (...) 但地太深阻, 村多凶命逋逃之流, 亦時有盜賊竊發.”

92) 『擇里志』, 「卜居總論」, 山水, “又一山多淫祠鬼堂, 每春秋, 四隣巫覡, 雲集祈禱. 或至男女, 露處相混, 酒肉臭穢狼藉, 最爲不潔.”

성이나 개체성이 배제된 추상적이고 단일한 신격으로 취급되었으며, 의례는 도성이나 위패를 배치한 장소에서 산을 ‘향하여’ 이루어졌다. 그러나 민중적 의례의 신격은 다원화되어 있었고, 의례 장소 또한 산의 ‘내부’ 구석구석에 산재해 있었다. 엘리트 문화의 시각에서 볼 때 이 의례는 규범적으로 정당하지 않았을 뿐만 아니라, 무엇보다 “불결”했다. 변란 참여자들의 산에 대한 종교적 인식을 논할 때, 이 감각의 차이는 대단히 중요하다. 호국적 세계관에서 성스러움의 중심은 정치적, 문화적 중심인 도성과 일치되었다. 그러나 혁명적 세계관에서 성스러운 장소들은 체제의 중심으로부터 이탈되어 있었다. 변경의 산지는 탈중심적이며 반체제적인 성소로서 이상적인 장소였다. 우리가 VI장에서 다룬 “반역자들의 의례”는 절대 다수가 산속의 비밀스러운 장소에서 이루어졌다. 게다가 조선후기의 변란에서 다음 왕조의 가장 유력한 왕도 후보지로 지목된 것 또한 ‘계룡산’이었다.

따라서 변란 심문 자료에서 산이 강조되는 것은 우연이 아니다. 변란 참여자들 가운데에는 산으로 이주해서 살고 있었던 이들이 다수 확인된다. 그들이 산으로 들어가게 된 동기에는 경제적, 사회적인 요인만이 아니라, 머지않아 목시종말적인 전란과 재난이 일어나 큰 살육이 벌어질 것이며, 산에 들어간 이들만이 살아남을 것이라는 널리 퍼진 믿음이 있었다. 그리고 이런 믿음은 예언서와 구전을 통해 확산되었다. 김월팔(1633) 사건 진술에서 언급된 “백성이 산림에서 보전된다(民保山林)”라는 『남사고비기(南師古秘記)』의 구절에서는 그 전형적인 형태를 볼 수 있다.<sup>93)</sup> 말세의 재앙 속에서 산으로 숨어들어간 사람들만이 살아남는다는 발상은 『정감록』을 근거로 했던 정상채 사건(1826)에서도 잘 드러난다. 이 사건에서 강조된, 말세가 지난 후에 “사람의 씨앗을 태백산과 소백산에서 구한다”는 예언은 대다수 『정감록』 판본들에 포함되어 있는 핵심적인 내용이기도 하다.<sup>94)</sup> 산에 대한 ‘방주(ark) 모델’이라고도 부를 수 있을 이와 같은 구절들은 산간으로의 이주를 자극하는 동시에, 저항세력의 집

93) 『元八推案』, 同日(1633년 8월 26일) 罪人尹徵商更推, “太眞迎謂矣身等曰, ‘生員等之來寓峽中, 可謂好矣.’ 矣身等答曰, ‘棄野而入峽, 何謂好也?’ 太眞曰, ‘當此末世, 民保山林, 豈非好耶?’ 矣身等曰, ‘民保山林云者, 有何若語乎?’ 太眞曰, ‘《南師古秘記》有之.’” (『推鞠』 [19:537])

94) 『罪人亨瑞尙采申季亮鞫案』, (1826년 10월 17일) “鄭尙采以爲, ‘人種求於兩白, 而聞慶則小白餘麓矣. 可作避亂之地.’ 云矣.” (『推鞠』 [27:754]); (1826년 10월 21일) 推考次罪人鄭尙采年四十, “吉龍言, ‘十年大殺之後, 兵禍繼出, 人種則求於太白小白, 穀種則求於延豐.’” (『推鞠』 [27:781])

결을 유도하는 기능도 했다. 변란 세력이 산을 거점으로 삼으려고 했다는 진술은 대단히 빈번하게 등장한다. 박업귀 사건(1688) 또한 그 예로, ‘귀한 상’을 가졌다는 이유로 동지를 모아 모반을 일으킬 것을 꿈꾼 노비 박업귀에게 있어 산은 세력을 키우기에 최적의 장소였다. 그는 횡성(橫城)의 산속 인적이 드문 곳에 숨어 있다가 군사를 일으켜 서울을 공격할 계획을 세웠다.<sup>95)</sup>

또한 도피와 집결의 장소로서의 변경 산지는 국경을 가로지르는 영역이기도 했다. 북방의 유민들은 국경을 넘어 청에도 속하지 않고, 조선에도 속하지 않는 통치 공백의 지대로 넘어갈 것을 희망하곤 했다. 이것이 바로 ‘최초의 정감록 사건’인 이빈 사건(1739)의 동기였다.<sup>96)</sup> 유사한 지향은 함경도를 거점으로 활동하던 유생 겸 술사인 주비(朱斐)에게서도 나타난다. 그는 삼만위(三萬衛)라는 장소에 대해 이렇게 말했다. “영흥(永興)의 서쪽 땅 매우 광활하고 높은 산꼭대기에 있다 굶주린 백성들이 모여들어 토적(土賊)이 될 염려가 있으면, 동지들을 모아서 이끌고 삼만위에 들어가면 온전하게 보호할 수 있다.”<sup>97)</sup> 주비가 이주하고자 했던 “삼만위”는 역사적으로는 “영흥의 서쪽”이 아니라 명 초 홍무제(洪武帝)가 여진과 고려를 견제하기 위해 두만강 유역에 설치하려고 했던 위소(衛所)였다. 이는 이후 운영상의 문제로 실패하고 삼만위는 요동 지역으로 옮겨가게 된다.<sup>98)</sup> 주비는 이런 정보를 알고 있지 않았던 것으로 보이지만, “삼만위”라는 이름은 함경도의 산간 지역에 있는 조선의 통치가 미치지 않는 지역이라는 의미로 17세기 당시까지 기억되고 있었음을 알 수 있다. 나아가 주비는 “천둥번개를 다룰 수 있는” 한계산(寒溪山)의 도사(道士)인 정혜(鄭惠)가 산을 통해 중국으로 들어갈 것이라고 믿기도 했다.<sup>99)</sup> 이것은 변방의

95) 『朴業貴推案』, (1688년 10월 14일) 罪人業貴刑問一次, “入往江襄道山谷事段, 橫城山中, 隱僻廣闊, 可以藏蹤, 且多相知之人乙仍干, 欲與此輩入往冬末春初, 約以舉兵犯京.” (『推鞫』 [10:434])

96) 김신희, “‘정감록’ 기억의 형성과 예언서 출현: 1739년 李濱 사건을 중심으로”, 234-242.

97) 『洪箕疇等推案』, 同日(1697년 2월 13일) 罪人曹錫年六十四, “所謂三萬衛者, 斐之言曰, ‘在於永興西地, 甚廣濶, 高在山頂. 若有飢民, 聚爲土賊之患, 糾率同志, 入于三萬衛, 可保萬全.’” (『推鞫』 [12:27])

98) 남의현, “元·明交替期 한반도 북방경계인식의 변화와 성격”, 《한일관계사연구》 39 (2011), 58-63.

99) 『洪箕疇等推案』, 同日(1697년 2월 14일) 罪人朱斐更推, “鄭惠李雄, 方入葫蘆山中, 自謂, 入於天藏山中, 將往坤山秀地, 更將往中國云云. 其人習於雷霆變化之事云云.” (『推鞫』 [12:36-37])

산간 지역에 은거해 있다가 몽골과 일본의 도움을 얻어 나라를 차지하려는 계획의 일부였다.<sup>100)</sup>

이필제의 두 번째 거사 계획(1870) 또한 산속에 있는 저항세력들을 주된 참여자로 삼았다. 그 대표적인 인물인 정만식(鄭晩植)의 다음과 같은 말은 그들의 이주 동기를 잘 보여준다. “지금 백성들은 고통 받고 있지만 구제할 수 있는 방법이 없다. 오히려 산속으로 더 깊숙이 들어가지 못하는 것이 걱정이다. 이것이 몸을 보존하는 길이다.<sup>101)</sup> 여기에서는 “몸을 보존”하기 위해 산으로 들어왔다는 동기만이 아니라, 백성에 대한 모종의 ‘구제의식’이 드러난다. 이는 국가의 통제가 느슨한 산간에 은거하고 있다가 예언된 시기가 되면 봉기에 참여할 것이라는 저항의식의 표명이기도 하다. 이는 또 다른 참여자인 정홍철(鄭弘哲)의 다음과 같은 말에서 더욱 명시적으로 확인된다. “지금은 ‘토끼 꼬리 용 머리[兎末龍頭]’이니 나는 산 속의 나무꾼 무리들을 일으켜 영주(營州)를 도륙할 것이다.”<sup>102)</sup> 이 “나무꾼 무리(樵黨)”는 19세기 민란 전반에 빈번하게 대두되었던 참여계층이라는 점에서 주목할 만하다. 조경달은 이들이 봉기 이전부터 조직화된 세력이었다는 점, 향촌의 지배세력과 대립하는 ‘반(半) 프롤레타리아적 존재’였다는 점 등을 지적하였다. 또한 조경달은 민란에 참여한 나무꾼들 가운데 상당수가 나무꾼의 복장을 가장한 궁민(窮民)이었을 것으로 가정하였다. 나무꾼은 강인한 육체를 가진, “그야말로 파괴적인 힘을 상징하는 존재”로서 봉기의 상징이 될 수 있었다는 것이다.<sup>103)</sup> 이것은 산을 거점으로 활동하는 나무꾼 집단이 저항 세력화하는 것에 대한 평지 정치세력의 두려움을 이용하는 일이기도 했다.

산으로 들어간 반체제세력을 상징하는 대표적인 존재는 명화적(明火賊)이었다. 명화적 집단에 의해 주도된 이충경 사건(1629)에서 ‘장군제’가 이루어진 도당의 거점 역시 안변의 깊은 산골짜기에 위치하고 있었다.<sup>104)</sup> 이 초막에는

---

100) 『洪箕疇等推案』, 同日(1697년 2월 14일) 罪人朱斐更推, “北蠻北狄, 若起, 則爲國舉義兵. 平定一國後, 先取遼東, 請日本蒙古, 前後挾擊. 以地理定都, 宰割山河.” (『推鞠』 [12:37])

101) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 8월 29일 推考次罪人沈永澤年六十七, “問其入峽之由, 則晩植答曰, ‘見今生民困瘡, 既無可救之術. 猶恐入山之不深. 此爲保身之道.’” (『推鞠』 [29:286])

102) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 9월 4일 推考次罪人鄭弘哲年五十一 “以今兎末龍頭, 吾起山中樵黨, 屠戮營州.” (『推鞠』 [29:321])

103) 趙景達, 『민중과 유토피아』, 56-59.

네 장의 “입춘시(立春詩)”가 붙었다. 그것은 이충경 집단이 지향하는 바를 대단히 노골적으로 드러내는 다음과 같은 문장들로 이루어져 있었다.

입춘대길, 대대로 군왕이 나올 땅, 이 왕조의 천만복(千萬福).  
입춘대길, 군왕의 자리, 오룡(五龍)의 힘이 지켜주리.  
입춘대길, 올해 군왕이 나오니, 이 왕조의 천만복.  
입춘대길, 이 왕조 [ ]<sup>105)</sup> 군왕, 올해부터 천만수를 누리시리.<sup>106)</sup>

여기에서의 “군왕”은 물론 이 명화적 집단의 지도자인 이충경을 말한다. 이로써 이 변방의 두메산골은 “군왕이 나올 땅”으로 추켜세워졌다. 명화적들의 유사국가 건국이라고 부를 수 있을 이 같은 ‘과대망상’이 가능했던 것은 산속이 사실상 통치 권력의 통제 밖에 있는 ‘국가 밖의 영역’이었기 때문이었다.

변란을 둘러싼 산지의 종교문화에 대해 마지막으로 살펴볼 사례는 흥복영 사건(1785)이다. 이 변란의 참여자들은 자신들이 지리산 선원(仙苑)에 은거하는 신인(神人), 이인(異人), 혹은 선인(仙人)이라 불리는 인물들의 지도를 받고 있다고 진술하였다. 향악(香嶽), 징담(澄潭), 노사(老師) 등으로 불린 신선들은 장차 나라가 망해 셋으로 갈라질 것이며, 바다에서 진인이 출현해 새로운 나라를 세울 것이라고 가르쳤다.<sup>107)</sup> 선인들의 메시지는 그들에게 선술(仙術)을 배운 제자인 문양해(文洋海)를 통해 전달되었으며, 참여자들은 그를 통해 신선들과 편지를 주고받을 수도 있었다. 그들은 추종자들에게 전란을 피하기 위한 이주를 권하기도 하고, 곤제(坤帝), 수신(水神)과 같은 신명들에 대한 기도(祈禱)나 초제(醮祭)를 지시하는가 하면, 참여자들 사이에 전생에 인연이 있다고 알려주기도 하였다.<sup>108)</sup> 또한 문양해는 속세의 변란에 개입할 것인지의 여부를

104) 『逆賊李忠慶文書』 2 (1629년 3월 3일) 保人金承仁年三十一, “由新溪伊川, 乃到安邊, 則山谷無人處, 結爲草幕. 忠慶曰, ‘此地最吉, 故造家居住. 自有所爲之事.’” (『推鞠』 [4:554])

105) 이 문서에 대한 함경감사 이명의 보고에 의하면, 이 네 장의 문서 중 한 글자가 파열되었다고 되어 있다. 추국기록에 옮겨 적은 문서에도 이 글자만이 비어 있다.

106) 『逆賊李忠慶文書』 2, 逆賊李忠慶凶書, “立春大吉, 代代君王之地, 一朝千萬福. 立春大吉, 君王之位, 補保五龍之力. 立春大吉, 今歲君王出, 一朝千萬福. 立春大吉, 一朝[ ]君王, 今歲千萬壽. (『推鞠』 [4:613])

107) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 2월 己酉(29일).

108) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일), “避亂之說, 果傳及於璵與福榮許. 而蓋異人, 在於智異山中, 以爲, ‘壬子年, 當有事, 預爲避亂爲好’云.”; “以醮祭於坤帝, 則三月後諸厄盡消云.”; “又以香嶽之言, 來傳曰, ‘年至三十, 必死. 若得七

두고 신선들 사이에 이견이 있어 충돌이 일어났다고 진술하기도 했다.<sup>109)</sup> 한편 노사(老師)라고 불린 문양해의 또 다른 스승은 장차 일어날 거병 계획을 구체적으로 지정해 주기도 하였다고 한다. 그것은 영암(靈巖), 충청도, 바다의 섬 세 군데에서 각기 군사를 일으키는 것으로, 바다에서 봉기할 인물은 그 해 13살이 되는 정씨 성의 ‘신인(神人)’이었다.<sup>110)</sup> 이는 다른 관련자들의 증언에서 『정감록』의 내용으로 진술된 해도진인출현설 및 삼국분열설과 일치하는 내용이었다.

이에 정조는 비밀리에 선전관(宣傳官) 이윤춘(李潤春)을 파견하여 “선인”들의 실체를 파악하려 하였다. 이윤춘은 문양해의 거쳐 주변에서 몇몇 수상한 승려들과 수행자 집단을 발견했지만, 끝내 변란 관련자들이 진술한 이인(異人)들과 그들이 머물고 있다는 선원(仙苑)은 찾아내지 못했다. 결국 정조는 이들 선인의 존재가 날조된 것이라 판단하고 추안(推案)에 이와 관련된 진술을 다시는 기재하지 않도록 지시하였다. 같은 날 문양해 또한 신선들에 대한 진술은 모두 자신이 조작한 것임을 인정하였다.<sup>111)</sup> 결국 신인들이 말했다는 국가 멸망에 대한 예언과 반란 계획들은 변란 참여자들 스스로의 발언으로 인정되어 이들은 모두 대역죄로 처형되었다.

이 사건에 대해서는 독립된 추국 기록이 남아 있지 않으나, 실록에 대부분의 심문 자료가 실려 있어 일찍부터 연구자들의 주목을 받아 왔다. 고성훈, 배혜숙 등 초창기 변란 연구자들은 이 “신인”들을 “산인세력(山人勢力)” 혹은 “산인집단(山人集團)”이라 부르며 산간에 실존하였던 반체제적인 인물들이었을 가능성을 제기한 바 있다. 진술이 일관적이고 구체적인 점에서 볼 때, 일

---

百兩銀，祈禱，則可至五六十歲’云。故出給五百兩銀，衡與香嶽，持此銀祈水神，俾延六十之壽。至得水神手標，如手決樣。”；“衡嘗持香嶽親筆書，來示於臣，文則極善。而書中辭意以爲，‘衡與臣，前生在智異山空中，一國同守錦緞庫，刺殺一鬼。因以其罪，衡則謫下於世，臣則二十年被囚，始乃出世。故今生爲同去就之人’云”

109) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 辛酉(12일), “香嶽有逆心，而締結徒黨，故玄晷責之曰：‘此乃無父無君之事也’云。則金灝，果服罪於玄晷矣。又見永興朱烟采，抵書於金灝者，則書中有曰，‘天災時變如此，真人當出。而吾輩當聚徒黨，爲撥亂反正之事。’”

110) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 庚戌(1일), “老師以爲，‘靈巖起兵，只隔二年。而蓋三處起兵，’一則忠清道，而未詳邑名。又聞，‘戊申生神兵渡海’云，而海中島名，忘未記得。其中有鄭姓神人，年今十三歲。靈巖起兵，卽金姓人，忠清道起兵，卽劉姓人云。”

111) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 壬申(23일).

부 과장이 있을지언정 이런 인물들이 존재하였다는 사실 자체는 완전한 날조로 보기 어렵다는 것이다.<sup>112)</sup> 한편 백승종은 이들과 직접 접촉한 것이 오직 문양해 뿐이었다는 점에서, 이른바 “이인”이란 모두 문양해가 만든 가공의 인물이라고 판단하였다. 그는 이 변란의 진정한 중심인물이 문양해이며, 모든 사상적 기반과 조직의 관리가 그에 의해 이루어진 것으로 보았다.<sup>113)</sup>

이 “산인세력”의 실존 여부는 흥미로운 주제이지만, 우리의 일차적인 관심사는 변란 참여자들에게 그들이 어떤 존재로 상상되었는가 하는 쪽이다. 먼저 이들에 대한 진술이 “일관적”이라고 보기는 어렵다. 가장 주도적인 역할을 한 “향약”이라는 인물의 이름은 진술자에 따라 김정(金鼎), 김호(金灝), 김현(金鉉) 등으로 전혀 다르게 제시되고 있다. 250세가 넘어 “노선생(老先生)”이라고도 불린 이현성은 이들 사이에서도 위계가 가장 높았던 것으로 보이는데, 어느 진술에서는 그가 향약이 변란에 개입하는 것을 “무부무군(無父無君)의 일”이라면서 반대한 것으로 되어 있는 한편, 다른 곳에서는 군사를 일으킬 방법을 상세하게 지시한 것으로 되어 있다. 이 “선인”들 가운데에서도 가장 비현실적으로 보이는 것은 신라 말에 최치원의 제자가 되어서 신선이 되었다는 “곰의 정령[熊精]”과 “사슴의 정령[鹿精]”이다.

이른바 ‘사슴의 정령’과 ‘곰의 정령’은 곰과 사슴의 몸이 수백 년을 지나면서 사람이 된 것으로 글자도 읽을 줄 압니다. 저는 선원촌(仙苑村)에 있는 이현성의 집에서 이들을 만나볼 수 있었습니다. ‘사슴의 정령’은 얼굴이 길고 머리털은 희었습니다. ‘곰의 정령’은 얼굴이 흐리고 머리털은 검었습니다. ‘사슴의 정령’은 스스로 500살이라고 하였고, ‘곰의 정령’은 스스로 400살이라고 하였습니다. ‘사슴의 정령’은 신라 말 최고운(崔孤雲)이 가야산(伽倻山)에 들어가 책을 읽을 때 언제나 사슴 한 마리가 와서 책상 아래에 엎드려 있었는데 마치 도(道)를 듣는 것과 같았다고 합니다. 고운은 말했답니다. “너는 이류(異類)지만 도를 흠모할 줄 아니 수명을 늘릴 방법을 알려주겠다.” 그래서 마침내 사람의 형상을 이루고 말을 할 수 있게 되었습니다. ‘사슴의 정령’은 별호를 ‘청경노수(淸鏡老叟)’라고도 하고 ‘백운거사(白雲居士)’라고도 했습니다. ‘곰의 정령’은 스스로 ‘청오거사(靑烏居士)’라고 했습니다. 둘 모두 성명은 말하지 않았습니다. ‘사슴의 정령’은 언제나 세상일에 대해 이렇게 말했습니다. “동국(東國)은 마지막에 셋으로 나뉘어서 백여 년 동안 전쟁을 한 후에 다시 하

112) 고성훈, “正祖朝 洪福榮 獄事와 山人勢力”, 171-174; 배혜숙, “正祖年間 洪福榮 獄事 研究”, 《실학사상연구》 5 (1995), 189-190.

113) 백승종, 『한국의 예언문화사』, 190-195.

나로 통일될 것이다. 통일을 하는 것은 정씨 성을 가진 사람이고, 그 전쟁은 나주에서 일어날 것이며, 임(壬), 계(癸)년 사이에 시작될 것이다. 어지러움을 제거하고 질서를 바로잡을 것은 유씨, 이씨를 합친 세 성씨이다.”<sup>114)</sup>

이처럼 “선인”들은 수백 년의 세월을 살아온 초월적인 신선으로 인식되고 있었고, 이들은 국가의 운명에 대한 비밀스러운 지식을 알고 있다고 믿어졌다. 그리고 문양하는 이들과 독점적으로 접촉하며 그 의지를 변란 참여자들에게 전달해 주었다. 또 한 가지 주목해야 할 것은 “곤제(坤帝)”나 “수신(水神)”과 같은 신명(神明)들이다. “곤제(坤帝)”는 “천제(天帝)의 짝”으로, “서악(西嶽)”이라고도 불렸다. 변란 참여자들은 모든 변란 계획이 그의 결정에 따라 이루어진다고 믿었다.<sup>115)</sup> 한편 “청상(靑尙)”이라는 이름의 수신은 “수군(水君)”이라고도 불렸는데, 그는 “곤제”의 명을 받아 속인들과 교류한 향악을 처벌하기도 하고, “이인”들의 기도를 받고 뱃길의 안전을 지켜주기도 하였다.<sup>116)</sup>

지리산에 머물고 있는 것으로 믿어진 신선과 신령들은 이처럼 변란 세력의 배후에서 국가의 멸망과 이후의 역사에 대한 비밀스러운 지식을 전해주는 역할을 하고 있었다.<sup>117)</sup> 왕조의 반역자들을 매료시킨 탈중심화된 혁세적 세계관

114) 『正祖實錄』 권19, 정조9년(1785) 3월 辛酉(12일), “所謂鹿精·熊精, 以熊鹿之身, 歷屢百年, 而變化爲人, 而亦解文字. 臣得見於仙苑村李玄晟家. 鹿精, 顏長而髮白. 熊精, 面濁而髮黑. 鹿精, 自言五百歲, 熊精, 自言四百歲. 鹿精, 新羅木, 崔孤雲入伽倻山, 讀書時, 常有一鹿來伏床下, 殆若聽道者然. 孤雲曰, ‘爾雖異類, 能知慕道, 當使得延年之方.’ 竟具人形, 通言語. 鹿精, 別號或稱清鏡老叟, 或稱白雲居士. 熊精, 自稱靑鳥居士. 俱不道姓名. 鹿精常語及時事曰, ‘東國末乃三分, 干戈百餘年, 始歸一統. 而畢竟統一者, 卽鄭姓, 其兵火, 先起羅州, 始於壬癸之間. 其撥亂反正者, 劉·李, 具三姓’云.”

115) 『正祖實錄』 19권, 정조 9년(1785) 2월 己酉(29일), “其所謂都處決, 則坤帝, 卽天帝之配.”; 권19, 정조 9년(1785) 4월 癸巳(14일), “證期日於坤帝, 散萬金而募死士.”

116) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) 3월 乙丑(16일), “坤帝付過之說, 以香嶽交結世人之故, 靑尙囚香嶽於南冥府三日云. 靑尙, 卽水君之號也.”; 권19, 정조 9년(1785) 2월 己酉(29일), “水路來時, 則船致敗, 而渠之所乘船, 獨不致敗者, 卽異人, 稱念水府而然云.”

117) 유사한 인식은 여환 사건(1688)에서 여환에게 세계의 운명을 알려주었다는 선인(仙人)의 존재에서도 확인된다. “또 부책(符冊)을 읽고 있는 선인이 있었습니다. 그는 바위 위에 ‘영(盈)’, ‘측(臽)’ 두 글자를 쓰고 말했습니다. ‘세상도 오래갈 수 없으니 국왕에게 후사가 없다. 명산에서 부처에게 기도한다면 지금부터 계승할 자가 있을 것이다.’” [『逆賊呂還等推案』 同日(1688년 7월 30일) 罪人呂還直爲所如中, “又有仙人, 讀符冊. 且刻盈·臽兩字於巖上, 曰, ‘世間亦不可長久. 國王無嗣. 祈佛於名山, 從今以往, 當有繼之者’云.” (『推鞫』 [10:161])] ]



하에서 산은 도피의 장소일 뿐만 아니라 반란의 지도부였고, 무엇보다 세계의 운명을 쥐고 있는 신성한 존재들의 성소였다.

#### 다. 해역: 반역자와 이방인의 영역

바다는 외부의 세계와 연결되지만 통치 권력이 잘 미치지 않는다는 점에서, 닫힌 경계인 동시에 열린 공간이었다. 이는 국가의 입장에서는 골치 아픈 영역이었지만, 유민과 반역자들에게는 매력적인 공간이었으며. 특히 국가에 의해 육지와 바다를 차단하고자 하는 정책 기조가 강해진 시기에는 더욱 그랬다. 허새 사건(1682)의 진술 자료에서 나타나는 당시의 인식에 의하면 “섬의 백성들이란 모두 주인을 배반하고 군에서 도망친 자들, 죄를 짓고 달아나 숨은 자들”이었다.<sup>118)</sup> 산지에 사는 사람들에 대한 기록이 주로 평지 농경 국가의 관점에서 작성된 것과 마찬가지로, 바다와 섬으로 이루어진 해역을 거점으로 살아가는 사람들에 대한 우리의 역사적 이해는 상당부분 육지 국가들의 관점에 종속되어 있다. 하네다 마사시(羽田正)가 지적한 바와 같이 “역사를 국가 단위로 사고하거나 인간의 활동을 육지 중심으로 보는 사람들은 ‘해역’의 모습을 파악하기가 어렵고 종종 이해하기가 어렵다.”<sup>119)</sup> 특히 연안 지역의 치안을 유지하고 왜구와 같은 해상 무장 집단을 육지의 주민으로부터 차단하기 위해 외교 사절을 제외한 자국 선박의 원양 항해와 섬에서의 거주를 금지하는 정책을 펼쳤던 조선 왕조의 관점에서 볼 때 바다는 미지의 닫힌 공간이었다.<sup>120)</sup>

이런 조건 하에서 문제가 되었던 것이 국가권력의 영향권에서 벗어나 있는 섬들의 존재였다. 15세기로부터 19세기에 이르기까지 ‘삼봉도(三峯島)’, ‘해랑도(海浪島)’ 등의 이름으로 불리며 끊임없이 조선 정부의 경계 대상이 되었던 섬들이 그 대표적인 사례이다. 이들은 그 위치나 주민들에 대한 정보가 파악되지 않지만, 국가로부터 도피한 이들이 모여들어 살며 가끔씩 해안에 출몰하

118) 『李瞻漢推案』, 同日(1692년 12월 22일) 罪人李瞻漢年三十九, “蓋島民, 竝是叛主逃軍, 而作罪避隱者也.” (『推鞫』 [11:23])

119) 羽田正 編, 『海から見た歴史』(東京: 東京大学出版会, 2013) [조영헌, 정순일 옮김, 『바다에서 본 역사』(민음사, 2018), 24.]

120) 羽田正 編, 『바다에서 본 역사』, 316-317.

는 미지의 해상 세력을 가리키는 상징적인 이름이었다.<sup>121)</sup> 이들 해도(海島)에 대한 부정확하고 부족한 정보는 육지를 떠난 유민, 연안지역을 약탈하는 해적, 중국으로부터 서양까지를 포함하는 외국 세력들, 왜구로 대표되는 해상세력, 그리고 바다 밖에 머물며 자신의 때를 기다리고 있다고 믿어지는 해상진인(海上眞人) 등에 대한 서로 다른 상상력을 중첩시켰다. 왕조의 전복을 바라는 변란 세력이나 목시종말적인 불안감을 가지고 있던 주민들이 ‘황당선(荒唐船)’, ‘이양선(異樣船)’ 등으로 불린 낯선 배가 출현할 때마다 그것을 왕조 멸망의 시기가 가까워온 징후로 여긴 것도 무리가 아니었다.

변란 모의 세력이 바다의 섬을 거점으로 삼으려 시도한 사례는 대단히 풍부하다. 들어가는 것이 가능하지만 하다면 부역을 피하고 약탈을 하며 거사를 준비하기에 해역은 산지보다도 매력적인 대안이었다. 남원 괴서 사건(1733) 관련자들의 다음과 같은 대화는 이런 정황을 잘 보여준다.

그때 이귀흥(李貴興)이 나에게 말했다.

“흉년이 들어 살아가기가 어렵게 되었다. 그래서 무리를 모아서 약탈을 하다가 군사가 많아진 후에 거사하려고 한다.”

나는 답했다.

“천명(天命)이 떠나지 않았고 주상(主上)이 덕을 잃지 않았는데, 어떻게 그런 일을 할 수 있겠는가? 배를 타고 해도에 들어가 장사를 하거나 상선(商船)을 약탈하며 살아가는 것만 못하다.”<sup>122)</sup>

유사한 발상은 이필제 사건(1870)에서도 나타난다. 이필제는 지리산 일대에 머물고 있는 불만세력들에게 남해의 섬에 들어갈 것을 선동하였다.<sup>123)</sup> 또한 북방 변경의 산지를 거점으로 삼으려 한 변란 세력이 ‘오랑개’들과 체결할 것을 계획한 것과 마찬가지로, 해역에 주목한 이들은 “왜(倭)와 비슷하지만 왜가

121) 조선 시기 전반의 삼봉도와 해랑도 수색 시도에 대한 자료는 다음을 참조. 강명관, 『허생의 섬, 연암의 아나키즘』 (휴머니스트, 2017), 143-156.

122) 『癸丑 推案及鞫案』, 同日(1733년 6월 6일) 罪人李興得申必大等一處面質, “其時貴興謂吾曰, ‘年凶圖生爲難. 故欲聚徒黨偷掠, 軍多後舉事.’ 云云. 吾答曰, ‘天命未去, 主上無失德, 何可爲如此之事乎? 不如乘船, 入海島, 或業商賈, 或劫掠商船, 以資生.’” (『推鞫』 [19:409-410])

123) 『晉州罪人等鞫案』, 同治 9년(1870) 9월 4일 推考次罪人成夏瞻年四十四更推 “昨年十月, 與朱哥再次相逢, 則朱哥自稱廉客, 略言民邑事, 行止殊常, 言語皇唐, 而以爲, ‘全軀保妻子之計, 莫如入處海島中.’” (『推鞫』 [29:312])

아닌” 해상세력이 자신들과 협력할 것으로 믿었다. 그 전형적인 형태는 이어서 사건(1748)의 다음 진술에서 확인할 수 있다. “요즘은 맑은데도 봉화가 오랫동안 올라가지 않으니 어째서인가? 세간이 시끄러운데 어떤 자는 왜(倭)가 온다고도 한다. 그러나 사실은 왜가 아니라, 다른 것들이 왜의 모습을 하고 오는 것이다. 이들은 무신년의 여당으로 죽지 않고 해도(海島)에 있는 자들이다.”<sup>124)</sup>

바다를 근거지로 하고 있는 ‘왜’나 ‘무신 여당(戊申餘黨)’과 같은 무장세력은 흔히 ‘해랑적(海浪賊)’이라는 이름으로 상징화되었다. 문인방 사건(1782) 시기에는 이미 해랑적이 상륙하여 조선을 공격할 것이라는 예언이 『정감록』에 포함되었다는 사실을 확인할 수 있다.<sup>125)</sup> 이 사건에서 중요하게 떠오른 것은 “소운릉(小雲陵)”이라는 섬이었다. 문인방은 양식을 모아 소운릉의 “전장(戰場)”으로 가야 한다고 선동하였다.<sup>126)</sup> 그러나 이 섬에 대한 관련자들의 진술에서는 다소 혼란스러운 지리 관념이 드러나 있다. 소운릉에 대한 소문을 퍼트린 문인방 자신은 심문 과정에서 소운릉이 “삼척 바다”, 즉 동해에 있다고 진술하였다.<sup>127)</sup> 이것은 다른 가담자들의 진술과 일치하지만, 몇몇 다른 이들은 소운릉이 내륙 지역인 백두산 아래에 있다는 말을 들었다고 진술하기도 하였다. 소운릉은 땅이 매우 비옥하여 “한 번 가서 씨를 뿌리고 돌아와 다음에 가서 보면 곡식이 무성”할 정도고, 거기에 다다른 바다에는 귀신이 많아 “진언(眞言)”을 외면서 가야 한다고 믿어졌다.<sup>128)</sup>

124) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人命卽年三十 “近日清明, 而烽火久不舉, 何也? 世間多汹汹, 或言倭來. 而實非倭也, 他物作倭樣而來. 此盖戊申餘黨之不死而在海島者也.” (『推鞠』 [21:43])

125) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二, “《鄭鑑錄》有海浪賊, 出自海島之說.” (『推鞠』 [24:171])

126) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二, “仁邦言, 輸運糧食, 當往戰場云. 矣身問, ‘戰場在何處乎?’ 仁邦曰, ‘在小雲陵矣.’” (『推鞠』 [24:167])

127) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人文仁邦年二十八, “小雲陵段, 在於三陟海中.” (『推鞠』 [24:189])

128) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人瑞集更招 “汝又曰, ‘八九月出去, 同去小雲陵爲好.’ 吾曰, ‘小雲陵是鬱陵島乎?’ 汝曰, ‘非也. 乃小雲陵也. 小雲陵土甚沃. 嘗一往見之, 播穀而還, 再往, 穀甚茂.’” (『推鞠』 [24:191]); 同日(1782년 11월 19일) 罪人瑞集年五十二, “仁邦嘗言, 小雲陵在白頭山下, 曾於李京來家前, 乘舟往小雲陵矣. 矣身曰, ‘何事往來乎?’ 仁邦曰, ‘欲觀風景而往矣. 海中多鬼, 故必誦眞言而往矣.’” (『推鞠』 [24:166])

삼척의 바다든, 백두산의 아래든 중요한 것은 국가 권력에 의해 포착되지 않는 장소의 존재였다. 그렇기 때문에 산의 저항세력과 바다의 저항세력이 동일시되는 다소 모순되는 진술이 나타날 수 있었던 것이다. 유사한 사례는 정령 사건(1712)에서도 찾아볼 수 있다. 여기에서 부각된 장소는 압록강 건너편 “호지(胡地)”에 있는 “이만평(利滿坪)”이라는 땅으로, 조선과 청에서 죄를 짓고 도망가 살고 있는 사람이 7, 8천 명에 이른다고 믿어졌다. 이는 특정한 국가에 속하지 않는 ‘비국가공간’의 전형이다. 한편 이곳에 살면서 약탈을 하는 유민 세력은 섬에서 활동하는 해상세력인 ‘해랑적’과 동일시되고 있다.<sup>129)</sup> 이 또한 국가의 권력이 닿지 않는 곳이라는 점에서 산지에 대한 상상력과 섬에 대한 상상력이 중첩된 결과다.

또한 문인방 사건에서는 또 하나의 “섬”이 언급된다. 그것은 “『정감록』에 등장하는 해도”로 소운릉과는 구분되는 남쪽 바다의 섬이었다.<sup>130)</sup> V장에서 이미 다루었듯이, 17세기 말 이래로 정씨 진인은 흔히 섬에 머물고 있다고 여겨졌으며, 조선왕조의 국운이 다할 때 상륙하여 새로운 도읍을 세울 것이라는 믿음, 그리고 『정감록』 등 도참비기에 이 사실이 예견되어 있다는 믿음은 이 시기에는 이미 일반화되어 있었다. 이와 거의 동일한 관념은 정상채 사건(1826) 자료에서도 나타난다. “난리는 섬 안에서 나올 것이다. 난이 섬 안에서 나온다는 말은 본래 비결(秘訣)에 있다. (…) 지금은 새로운 도읍이 설 국운[新都國運]이다. 그러니 바다의 섬 안에서 정씨가 나올 것이다.”<sup>131)</sup>

이필제 사건(1870)과 같이 북벌(北伐)을 명분으로 내세운 변란의 경우, 섬은 중국으로 건너갈 수 있는 통로이기도 했다. 외부 세계를 향해 열린 장소라는 점에서 섬은 조선만이 아니라 청을 정복하기 위한 거점이 될 장소라고도 믿어졌다. 이필제는 진주(晉州)에서 무기를 강탈해 “바다의 빈 섬”인 금병도(錦屏

129) 『罪人鄭濂等推案』, 同日(1712년 1월 2일) 罪人鄭濂年三十一, “英成言內, 自少出入胡地, 彼地八高山部落良中, 入往居生者, 亦至三年. 彼中物情, 無不慣知是如乎. 鴨綠江越邊, 有所謂利滿坪, 彼我國有罪逃亡之人, 屯聚居生, 幾至七八千名. 皆以田獵爲業, 時時現形於我國地, 方或有夜驚之時. 近來所謂海浪賊, 皆此輩徒黨, 出沒恣掠, 以備糧資. 今番迎恩門掛書印跡, 恰似彼國官員印跡, 必是利滿坪賊人之所爲.” (『推鞠』 [13:87])

130) 『逆賊仁邦京來等推案』, 同日(1782년 11월 20일) 罪人瑞集更招, “吾嘗曰, ‘小雲陵, 卽《鄭鑑錄》中, 所謂海島乎?’ 汝曰, ‘非也. 乃南方海島也.’” (『推鞠』 [24:192])

131) 『罪人亨瑞尙采申季亮鞠案』, (1826년 10월 17일) 推考次罪人朴亨瑞年五十三 “亂離當出於島中. 亂出島中, 本有秘訣. (…) 今當新都國運, 故海島中鄭氏當出” (『推鞠』 [27:754])

島)를 경유해 중원(中原)으로 들어가려 계획하였다.<sup>132)</sup>

섬에 머물고 있는 해상세력이 상륙해서 조선을 공격할 것이라는 믿음은 강이천 사건(1797)의 핵심적인 동기이기도 하였다. 이 사건에서는 정씨 진인에 대해서는 언급되지는 않지만, 국가에 속하지 않은 “섬의 도원(海島中桃源)”에 대한 풍부한 상상이 나타난다.

바다 가운데에 ‘품(品)자 모양의 섬이 있다. 섬에는 도주(島主)가 있는데 우리나라에도 속하지 않고 왜국에도 속하지 않으며, 섬 하나가 우리나라의 도(道) 하나보다 크다. 그곳에는 병마가 강하고 인물이 창성하다. 강화도 마니산에 올라가면 이 섬을 볼 수 있다.<sup>133)</sup>

흥미롭게도 강이천 등은 중국인 신부인 주문모를 바로 이 섬에 머물고 있는 인물이 보낸 사람으로 인식하였다. 그 섬은 “군사와 말이 강하며” 강화도 마니산(摩尼山)에 올라가면 볼 수 있을 만큼 가까이 있다고 믿어졌다. 한편 그들은 그런 주문모를 먼저 만나 접촉하게 된 천주교인들에 대한 선망과 질투를 표현하기도 하였다.<sup>134)</sup> 이들 집단은 이 상상의 섬이 서쪽에 있다는 점에서, 주문모를 보낸 “섬의 성인[島中聖人]”에게 『시경(詩經)』의 「간혜(簡兮)」에서 따 온 “서방미인(西方美人)”이라는 이름을 붙여 주었다.<sup>135)</sup> 이것은 천주교가

---

132) 『逆賊弼濟岐鉉等鞫案』, 同治 10년(1871) 12월 22일 推考次罪人李弼濟年四十七, “晚植亦有所薦之人, 而卽張景老也. 海中多有空島, 故嘯聚徒黨, 奪取晉州軍器, 欲向錦屏島, 直入中原矣.” (『推鞫』 [29:419])

133) 『邪學罪人金鑣等推案』, 同日(1801년 4월 18일) 推考次罪人金履白年二十八更推, “海中有此品字島. 島有島主, 而不屬於我國, 不屬於倭, 一島大於我國之一道. 其中兵馬強壯, 人物昌盛. 登江華摩尼山, 可見此島.” (『推鞫』 [25:468])

134) 『邪學罪人金鑣等推案』, 同日(1801년 4월 17일) 推考次罪人李周璜年二十九, “履白畫一島於紙上, 曰, ‘此中有人矣.’ 舜天曰, ‘此是金建淳之所傳乎? 然則向所謂南郭, 出自這中來乎?’ 履白曰, ‘從當詳言矣.’ 舜天曰, ‘向者建淳, 欲造艦浮海, 而南郭以時早挽止, 無乃此島乎?’ 履白曰, ‘此島兵壯馬強. 若登摩尼山, 則可以遠望此島矣.’ 舜天聞此說之後, 尤益蟲惑, 以爲, ‘我才不下於人, 而南郭及海島之說, 建淳先我知之. 豈不慎乎?’” (『推鞫』 [25:450-451])

135) 『邪學罪人姜舜天等推案』 同日(1801년 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九, “島中聖人云者, 稱以西方美人.” (『推鞫』 [25:322]); 『邪學罪人金鑣等推案』, 同日(1801년 4월 17일) 推考次罪人李周璜年二十九, “所謂島中人, 呼以西方美人, 卽島在西方之謂也.” (『推鞫』 [25:454]); 『邪學罪人李基讓等推案』 同日(1801년 3월 18일) 推考次罪人金履白年二十八, “西方美人, 別有意義. 盖謂西洋之人, 通得大道故也.” (『推鞫』 [25:265]); 『詩經』, 「國風」, 簡兮, “云誰之思, 西方美人. 彼美人兮, 西方之人兮.”

서쪽에서 왔다는 사실을 바탕으로 구성된 상징이었다. 강이천 등은 이 “성인”, 즉 “서방미인”이 조선의 “철물, 말, 쌀을 남김없이 사들이고”, 인재를 모으면서 조선을 공격할 거사를 준비하고 있다고 믿었다.<sup>136)</sup> 이런 상상 속에서, 주문모는 “한 조각 나무에도 타지 않고 걸어서 바다를 건너왔으며,” “별의 정기[星精]를 받은 사람”을 선발할 사명을 가진 이인(異人)이라 여겨졌다.<sup>137)</sup> 스즈키 노부아키(鈴木信昭)가 지적한 바 있듯이, 서양과 천주교에 대한 이와 같은 이미지는 당시 조선의 지식 사회에서 널리 읽혔던 서학서에 대한 자의적인 이해와도 관련되어 있었다.<sup>138)</sup> 그들은 서양의 선박과 지리에 대한 지식에 제한적이거나 접근할 수 있었다. 그럼에도 불구하고 그들은 서양을 조선과 중국 사이에 떠 있는 거대한 섬으로, 천주교를 그 섬에 살고 있는 ‘성인’의 나라로, 신부를 물 위를 걸을 수 있으며 나라의 운수를 알 수 있는 신통력을 가진 사람으로 상상한 것이다.

강이천 사건에서 제출된 이상의 진술들은 국가 영역 밖의 섬에 대한 조선인들의 상상이 응집되어 있다. 그 결과 조선의 도(道) 하나보다 크고, 아마도 서양인일 천주교인 ‘성인’이 살고 있으며, 조선을 침공할 것을 계획하며 군사를 모으고 있는 섬이 “강화도 마니산에서 보일” 정도의 가까운 위치에 존재하고 있다는 기괴한 상상이 가능해진 것이다. 이런 사례에서 바다에 대한 이미지는 우주공간에 대한 현대 대중문화의 문학적 상상력과도 닮았다. 그곳은 거대한 배와 강력한 무기를 만들 수 있는 초월적 테크놀로지와 바다를 건널 수 있는 초능력을 가진 ‘이방인(alien)’들이 도래하는 곳이다. 국가 밖의 세계는 말 그대로 ‘외계’이기도 했다.

136) 『邪學罪人姜彝天等推案』, 同日(辛酉 3월 26일) 推考次罪人金信國年四十九, “島中, 有一聖人, 朝鮮之鐵物·馬匹·米穀, 盡爲輸入矣.” (『推鞠』 [25:320])

137) 『邪學罪人姜彝天等推案』 同日(1801년 3월 26일) 罪人金信國與罪人姜彝天面質, “汝又曰, 金建淳案上, 忽有一封書, 有‘如許如許之人, 在於如此如此之地’云. 卽汝書所謂, ‘南郭先生. 不載片木, 足涉大洋’云云者也. 建淳一見其人, 不覺膝之自屈, 而有運數質問之說. 而所謂異人者, 以星精求人, 而星精, 卽汝與金建淳金鏞輩也.” (『推鞠』 [25:327]) ‘星精’이라는 말의 의미는 김건순이 했다는 다음과 같은 말에서 확인할 수 있다. “선생은 조선을 다 뒤져서 널리 제자를 구하려 하는데 제자를 구할 때는 반드시 ‘별의 정령이 내린 사람[降星精之人]’을 취한다고 했다. 당신들 세 사람 또한 모두 별의 정령이기 때문에 내가 청하는 것이다.” 『邪學罪人金鏞等推案』 同日(1801년 4월 17일) 推考次罪人李周璜年二十九, “且先生廣求弟子, 欲搜盡朝鮮之人云. 而凡求弟子, 必取降星精之人. 君輩三人, 亦皆星精, 故要我求之.” (『推鞠』 [25:449]).

138) 鈴木信昭, “朝鮮後期天主教思想と『鄭鑑錄』”, 83-87.

## 라. 목시종말적 지리 인식의 중층성

‘국가 밖의 세계’로의 도피와 이주는 그 자체로 체제에 대한 반감을 드러내는 저항적인 행위다. 크리스티아노 그로타넬리(Cristiano Grottanelli)가 지적한 바와 같이, 개인적, 집단적으로 이루어지는 도피와 이주는 “반란의 가장 빈번하고 가장 고대적인 형태 가운데 하나”였다. 그로타넬리는 사회적, 종교적 의미를 담은 도피의 사례로 이스라엘인들의 이집트 탈출, 중세 유럽의 ‘민중 십자군’, 스파르타쿠스 반란, 고대 근동의 하비루, ‘히브리 예언자’나 ‘사막 교부들’과 같은 은자(隱者)들, 흠스봄이 다른 사회적 비적들, 고대 그리스의 여성 비의 집단 등을 들고 있다.<sup>139)</sup> 그러나 이 모든 형태의 지리적 도피가 동일한 의미에서 국가 및 권력에 대한 ‘반란’인가에 대해서는 의문의 여지가 있다. 히브리 성서의 내러티브에 의하면, 이집트의 압제로부터 탈출한 이스라엘인들은 가나안을 ‘정복’하고 나라를 세웠다. 사막으로 들어간 은자들은 세상을 등지고 수련에 힘쓰는가 하면, 도시 국가로 돌아와 권력자들을 비판하기도 했다. 스파르타쿠스를 따라 탈출한 노예들은 로마에 대해 군사반란을 일으켰다. ‘민중 십자군’에 참여한 이들은 현실의 가난과 고통을 해결해 줄 성지의 보물과 내세의 구원에 관심을 가졌다. 이들을 모두 같은 형태의 종교적 도피라고 부를 수 있을까?

조선후기 사람들의 이주 및 도피 현상에 대해서도 동일한 질문을 제기할 수 있다. 그들은 『정감록』이나 『도선비기』와 같은 예언서를 읽고, 혹은 ‘십승지’나 ‘궁궁’에 대한 소문을 듣고 본래의 거주지를 벗어나 깊은 산골이나 바다의 섬으로 향했다. 그러나 통치 권력의 입장에서 이와 같은 이주운동이 문제가 된 것은 그들이 반역자나 도적과 같은 ‘저항세력’이 될 가능성이 있기 때문만은 아니었다. 그리고 도피 및 이주 행위자들 또한 동일한 지향이나 목적을 가지고 거주지를 떠난 것이 아니었다. 다음은 우리가 사용하고 있는 종교적 구조의 네 가지 지향이라는 모델에 따라 지리적 도피의 형태들을 분류한 것이다.

---

139) Cristiano Grottanelli, "Archaic Forms of Rebellion and their Religious Background.", 17-22.

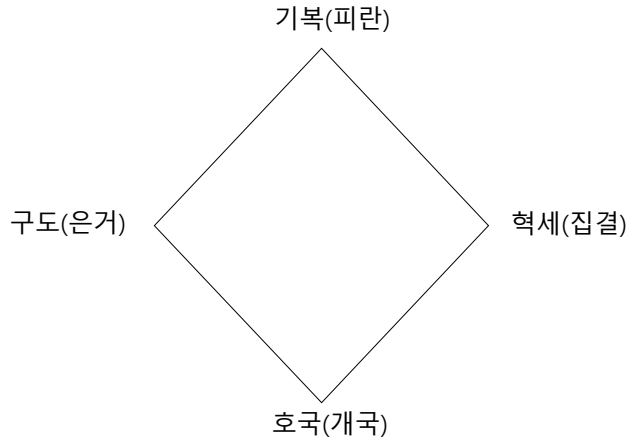


그림 12 '지리적 탈출'의 지향들

‘피란(避亂)’은 기복적 동기에 따라 수탈을 피하거나 생계 수단을 찾아, 혹은 예언된 말세의 전쟁과 재난을 피해 이루어지는 이주를 말한다. ‘은거(隱居)’는 이와는 구분되는 구도적 지향의, 정치적 변동이나 사회적 현실로부터 거리를 두는 목가적인 생활을 찾아 이루어지는 은자들의 도피다. ‘개국(開國)’은 『홍길동전』의 ‘율도국’이나, 「허생전」의 무인도와 같이, 유토피아적인 새로운 체제를 건설하기 위한 목적의 이주를 가리키는 모델이다. 이는 혁세적 지향에 따른 ‘집결(集結)’, 즉, 기존 국가체제의 공간으로 “돌아와서” 그것을 변혁하기 위한 목적의 도피 및 이주와 구분된다.<sup>140)</sup> 이와 같은 차이를 고려하지 않는다면 조선후기 이래의 이주운동 전반을 ‘이상 국가’를 건설하기 위한 행위 또는 ‘민의 저항’ 등으로 해석하는 일률적이고 단편적인 이해에 머물게 된다.

이 가운데 ‘피란’과 ‘은거’는 국가 권력의 입장에서는 권장되지 않는지언정 그다지 위협적인 문제도 아니었다. 피란을 통한 유민의 증가는 직접적으로

---

140) 예언을 바탕으로 하여 국가 밖의 영역을 향하는 도피가 이처럼 다양하고 중층적인 동기에 따라 이루어지고 있었다는 사실은 이 논문의 IV-4절에서 이미 부분적으로 다루었다.



는 조세를 지는 인구와 농업 노동력의 감소를 의미했지만, 이들은 다른 지역의 농촌으로 흘러들어가거나 임노동자로 재정착할 가능성도 있었다. 그들이 명확적이 되어 약탈을 일삼거나 거사(居士)패에 들어가 사회질서를 문란하게 하는 것은 경계할 만한 일이었지만, 한편으로는 유민들이 생계를 위해 경작한 화전(火田)에 조세를 부과하거나, 도망친 노비를 잡아서 노동력으로 삼는 방법도 있었다. 또한 과거 응시가 가능한 ‘독서 인구’에 비해 관직의 수가 절대적으로 부족한 상황에서 ‘은거하는 선비’는 자의에 의해서건 타의에 의해서건 조선시대 지식인의 일반적인 존재양식 가운데 하나였다.

문제가 되는 것은 ‘개국’과 ‘집결’, 즉, 기존의 지배 체제로부터 독립되어 있거나, 왕조에 적대적인 세력의 건설을 지향하는 이주였다. 그 가운데 ‘개국’은 문학적 상상력 속에서는 종종 등장하지만, 실제 사례로서는 거의 실현되지 않았다. 만약 변방에 왕조로부터 독립적인 정치 세력이 정말로 건설되었다면 그것은 즉각적인 토벌의 대상이 되었을 것이다. 이와 같은 호국적 지향은 ‘국가 밖’의 영역에서보다는 지방에 정착한 사족 세력의 향촌 지배를 통해서 수렴되었다. 이들은 시기 및 국면에 따라 국가 권력 및 지역민과 협력 또는 대립하면서 독자적인 질서를 수립해 나갔다.<sup>141)</sup>

변란 상황에서 주로 부각된 것은 ‘집결’의 시도였다. 거주지로부터의 도피와 변방의 산간 및 도서 지역으로의 이주는 일반적으로 기복적인 ‘피란’의 동기에서 이루어졌다. 변란 세력은 이들을 혁세적 이데올로기로 설득하고 포섭할 필요가 있었다. 이를 위해서는 피란을 자극하는 기제였던 예언들의 의미를 재전유하여 변형시킬 필요가 있었다. 그 대표적인 사례가 19세기 후반 자료에서 처음으로 나타나는 ‘남조선(南朝鮮)’에 대한 믿음이었다. 남조선 관념은 진인이 머물고 있는 섬에 대한 상상이 체계화, 일반화된 결과였다. 최남선은 남조선에 대한 신앙이 애초에는 진인의 인도에 의해 도달할 수 있는 이상적인 공간에 대한 신념이었으나, 이것이 훗날 이상적인 세계를 보편적으로 실현하고자 하는 “비밀결사”나 “혁명운동”으로 발전하였다고 주장하였다.<sup>142)</sup> 문헌 자료에서 남조선에 대한 직접적인 언급은 장혁진 사건(1877)에서 처음으로 나타난다. 주모자 장혁진은 “남조선이 우리나라를 공격할 것”이라는 말로 변란 동조자들을 모집했다고 한다.<sup>143)</sup> 이 시기의 자료에서 별다른 설명 없이 ‘남조선’

141) 정진영, 『조선시대 향촌사회사』 (한길사, 1988), 27-29.

142) 최남선, 『朝鮮常識問答』, 14. 어법 및 띄어쓰기는 현대어로 수정함.

이 언급되고 있다는 사실은 남조선의 조선 공격에 대한 소문이 이미 일반적으로 유포되어 있었다는 점을 방증한다.

특히 남조선에 대한 예언이 부각된 것은 동학농민전쟁 시기였던 것으로 보인다. 김탁은 1890년대 이후 조선왕조 멸망 직전에 이르기까지 동학과 그 주변 세력들이 남조선을 앞세운 사례를 폭넓게 수집하였다.<sup>144)</sup> 그 가운데에는 “남조선으로 가서 온 나라가 어지러워지고 서로 어육(魚肉)이 되기를 기다리면 진인(眞人)이 남조선으로부터 동학을 이끌고 다시 나와서 이를 평정할” 것이니 남조선에 가면 전란이 끝날 때까지 피할 수 있다는 소문도 있었다.<sup>145)</sup> 이와 같은 서사에서 남조선은 호국적인 동기에서 건설된 이상사회라기보다는, 기복적인 동기를 따라 전란으로부터 도피하기 위한 공간으로 묘사된다. 또한 동학세력의 입장에서 남조선은 전란을 평정하기 위한 상징적인 거점으로 인식되었다. 농민전쟁의 좌절 이후 각지에서 제천 의례를 행하거나, 무장 봉기를 기도한 ‘이단 동학’ 세력들은 자신들이 남조선의 정씨 진인의 지도를 받아 외국 세력을 몰아내고 최제우와 최시형의 원한을 갚을 것이라고 주장하였다.<sup>146)</sup> 최남선이 남조선 신앙을 혁세적인 “혁명운동”의 맥락으로 파악한 데에는 이와 같은 배경이 있었던 것이다.

이에 비해 ‘십승지’는 변란 세력에게 집결의 장소로서 거의 주목받지 못한 공간이었다. 이는 추국 기록에서 극히 드물게 나타날 뿐더러(1건), 변란과는 직접적인 관계가 없는 맥락에서 언급된다.<sup>147)</sup> 지리적으로나 정치적으로나 명백히 ‘국가 밖’의 공간인 남조선에 비해, 십승지는 철저하게 피란이나 은거의 장소로서만 인식되었던 것이다.

변란 자료에서 나타나는 또 하나의 독특한 현상은 변란 참여자들이 안전한 도피처를 찾아간다고 하면서 오히려 전란이 일어날 것으로 예견된 곳으로 이

143) 『左捕盜廳臚錄』 17책, 丁丑(1877년) 10월 10일 發告人李奇執年四十金致浩年三十六, “南朝鮮, 將侵我國. 而在座之吾輩, 舉皆英雄. 君亦從我同事乎? 我之逢君, 無異於玄德之逢翼德也.” (『捕廳』 [下:584])

144) 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 418-428.

145) 『南遊隨錄』 「日記」續5, 癸巳(1893) 3월 29일, “父曰, ‘將安往?’ 曰, ‘南朝鮮也. 東學之徒, 聲言斥倭洋, 倭洋必肆毒. 則歸南朝鮮, 待其一國板蕩, 互相魚肉, 眞人自南朝鮮, 率東學, 復出而定之. 其間兵禍不可不避也.’”

146) 김탁, 『조선의 예언사상』 下, 485-492.

147) 『逆賊公彥膺中憲周獄案』, 同日(1836년 12월 20일) 推考次罪人膺中年二十七更推, “矣身移居鎮川, 而其言以爲, ‘大三洞, 卽十勝地中鎮西木北也.’ 云云.” (『推鞫』 [28:189])

동하곤 하였다는 점이다. 추국관들은 종종 이를 의아하게 여겼다.<sup>148)</sup> 기복적인 도피 목적으로 기존의 거주지를 버리고 이주하는 것은 지속적이고 일상적으로 벌어진 실천 형태였다. 그런데 변란 상황에서는 같은 장소를 두고 숨을 곳이 아니라 군사를 일으킬 집결의 장소로 그 의미가 역전되었던 것이다. 이런 재해석은 국가 권력의 입장에서는 종종 기이하고 모순적인 것으로 여겨졌다.

이와는 다소 다른 맥락에서, 변란 사건에서는 현재의 거주지에서 도망가라는 주장도 빈번하게 나타났다. 즉, 특정한 장소로 향하라는 게 아니라 어쨌든 현재의 장소에서 벗어나라는 명령이었다. 이런 상황이 전형적으로 나타난 것은 이지서 사건(1748)이었다. 주모자 이지서는 문의읍(文義邑)에 다음과 같은 패서(掛書)를 붙였다. “문의읍(文義邑) 안의 백성들은 다음달 15일에 어육(魚肉)이 될 것이다. 알아서 피하라. (….) 만약 여기에서 나가지 않으면 그 화(禍)가 클 것이다.”<sup>149)</sup> 그는 이런 글을 게시한 목적이 첫째, “나라를 원망하는 마음으로 나라에 해를 끼치려 한 것”, 둘째, “인심을 요동시켜 피난하게 하면 부자들의 곡식을 가난한 자들이 얻어서 먹을 수 있기 때문”이었다고 진술하였다.<sup>150)</sup> 이처럼 이지서는 민중 사이에 일반적으로 정착되어 있던 전란에 대한 공포와 피란에 대한 희망을 이용한 선동을 하고, 이를 바탕으로 도피를 유도해 비어 있는 거주지에서 변란을 일으키려 한 것이다. 유사한 상황은 여환 사건(1688)에서도 일어났다. 이 사건의 참여자들은 여환이 신들에게 받았다는 계시에 따라 도성에 진입해 한양의 훈련원 공터에 모이고자 하였다.<sup>151)</sup> 한편

148) 『正祖實錄』 권19, 정조 9년(1785) “問曰, ‘既云兵亂起自南方, 則卜居之計, 必欲向南, 何也?’ 供曰, ‘成居士以爲, 既是深山之中, 且有吾輩, 則當有保護之道. 云矣.’”; 『罪人亨瑞尙采申季亮鞫案』, (1826년 10월 21일) 推考次罪人鄭尙采年四十四 “問曰, 既欲避難, 則當避亂離所出之處. 而反送名帖於亂離所出之處, 名下收錢, 則用於避難行資, 及家堡之價, 則可也. 而以其錢, 作軍服. 則避亂者, 固如是乎? 供曰, 此皆亨瑞之所教也.” (『推鞫』 [27:783])

149) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人再燭年三十二口招, “吏房洪大範, 持示掛書, 時即四月十八日也. 矣身與兵房及吏房, 同見之. 矣身略誦其文. 其中有曰, ‘文義邑底民人, 來月十五日, 當爲魚肉. 知而避之. (….) 若不出於此, 則其禍必大矣.’” (『推鞫』 [21:41])

150) 『罪人之曙推案』, 同日(1748년 5월 28일) 罪人之曙更推, “掛書設計, 一則以怨國之心, 欲害於國. 二則搖動人心, 使之避亂, 則富者之穀, 貧者可得而食故也.” (『推鞫』 [21:97])

151) 『逆賊呂還等推案』, 同日(1688년 7월 30일) 罪人黃繪金時同一處面質, “八月初一, 則城中大空, 有如桶蜂散出之形. 而此時, 吾輩當入城, 城中訓鍊院空處, 可以聚會.

그들은 거사를 앞두고 도성을 지키는 훈련원 군인들에게는 곧 홍수가 들이닥쳐 나라가 망할 것이니 성을 벗어나 달아나야 한다는 소문을 퍼트렸다. 실제로 이를 믿은 훈련원 군인들은 거사 당일 도주했다가 아무 일도 일어나지 않자 돌아오기도 했다.<sup>152)</sup> 이 경우 “도성 안”은 봉기를 위해 ‘집결’할 장소인 동시에 벗어나야 할 ‘위험한’ 장소가 된다.

이상의 논의를 종합해 볼 때, 종말론적 지리 인식이 공유되는 상황 속에서도 그에 대한 반응은 다양하고 중층적이었다는 점이 확인된다. 즉, 종교적 세계관을 구성하는 지향이 실천을 규정하였다는 것이다. 전란이나 재앙이 일어날 것이라는 믿음이 있을 때 기복 지향의 세계관은 목숨을 보전하기 위해서 피난할 수 있는 안전한 장소를 제시한다. 반면 구도 지향의 세계관은 ‘역사가 달지 않는’ 무릉도원과 같은 목가적 장소를 탐색하도록 유도할 것이다. 호국적 지향에 따라 행동하는 행위자들은 (고려시대의 사례와 같이) 지기가 쇠퇴한 왕도를 이전하는 등의 조치를 통해 국운의 연장과 갱신을 추구하거나, 그렇지 않으면 (『허생전』에서 제시된 것과 같이) 국가 외부에 이상적인 질서가 작동하는 공간을 상상할 것이다. 그리고 혁명적 세계관에 추동되는 변란 참여자들은 전란이 시작되는 장소에 모여 그 변혁에 적극적으로 가담하고자 했다.

### 3. ‘다음 세상’의 형태들

#### 가. 유토피아와 밀레니움

지금까지 다룬 ‘왕기의 고갈’, ‘국운의 소진’, ‘상서와 재이의 발생’,

以此舉事，雖一日，可坐於關中.”(『推鞠』[10:152-153])

152) 『承政院日記』 330책, 숙종 14년(1688) 8월 13일. “砲手吳順彦·吳順一·吳順希·金守亨·金進海等，與隣居御營廳軍官朴命順等，去七月十五日，公然棄家，乘曉逃走矣。翌日旋即還來，其爲情狀，極涉可疑云云。故各人等捉來拘留，以待鞫獄結末矣。今始推問，則吳順希等，皆以聖人及神僧，出於楊州，而言曰，‘今月十五日，大雨注下，都城傾陷，逃避則可生云。故與朴命順等諸人，十五日曉頭，出往于東大門外狄踰嶺。終無雨意，故心甚怪訝，同日還爲入來。’等語納供。”

‘사회질서의 혼돈’ 등의 묵시종말적 담론들, 그리고 ‘국가 밖의 세계’에 대한 지리적 인식에서 주목되는 점은 국왕이나 정부 등 현실정치에 대한 비판이 이상할 정도로 나타나지 않는다는 것이다. 국왕에 대한 비판은 엘리트들의 정치담론에서, 예외적인 일부 사례에서만 표출되었다. 대부분의 변란 자료에서는 사회경제적인 문제의 해결에 대한 요구조차 거의 보이지 않는다. 이것은 조선 후기 변란의 ‘동기’에 대한 중대한 해석상의 난점을 드러낸다. 놀랍게도 많은 변란 참여자들은 정치의 잘못이나 경제적 고통이 반란의 동기라고 말하지 않는다. 추국 자료로만 보면 그들은 단지 시운이 도래했기 때문에, 즉, 현재의 세상이 이미 ‘고갈’되었고, 반란을 일으켜야 할 운명의 시기가 되었기 때문에 모반을 꾀했다고 말하는 것처럼 보인다. 이처럼 기이한 현상이 일부 사례가 아니라, 지금까지 다룬 수많은 변란 자료에서 폭넓게 나타난다는 것은 분명 설명되어야 할 문제다.

또 한 가지 의외의 사실은 혁세적 세계관은 체제의 전복이나 역전을 상상할 뿐, 그 너머에 무엇이 있는지에 대해서는 놀랄 만큼 관심이 적었다는 것이다. 새로운 체제를 구성하는 것은 호국의 상상력이 맡아야 할 역할이었다. 현존 국가나 사족체제에 대한 비판과 대안 제시는 혁세적인 ‘집결’이 아니라 호국적인 ‘개국’을 다루는 「허생전」과 같은 텍스트에서나 찾을 수 있다.<sup>153)</sup> 반면, 변란 세력은 반란의 당위성과 필연성을 주장할 때조차도 거사가 성공한 후에 어떤 사회를 만들고 싶은지에 대해서는 일반적으로 침묵을 지키고 있다.

변란의 참여자들이 현존하는 왕조나 세계가 종말을 맞은 이후에 어떤 세계가 도래할 것을 꿈꾸었는지는 전근대 변란 연구에서 많은 관심을 받아온 주제이지만 공통의 합의가 이루어지지 않은 문제이기도 하다. 과거 연구에서 조선 후기 변란의 지향점은 명확한 근거가 없이 평등사회, 신분해방, 이상향 추구, 민중의식의 성장 등으로 이해되어 왔다. 그러나 우리가 변란 연구를 통해 모종의 ‘전근대 정치사상’을 발견할 수 있다 하더라도 그 해석에 있어 그와 같은 모델들을 일방적으로 투사하는 것은 곤란하다.

현 세계의 붕괴에 대한 다양한 묵시종말적 서사에 비하면 변란 이후의 세계에 대한 상상은 의외로 모호하다. 오히려 지배적으로 나타나는 것은 권력의 획득, 엘리트 계층으로의 진입, 관직에 대한 관심 등 다소 속물적인 욕구다.

153) 「허생전」 후반부의 사회비판에 대한 해석은 강명관, 『허생의 섬, 연암의 아나키즘』, 245-330 참조.

관직 획득에 대한 욕구는 전근대의 민중운동에 대한 낭만적인 관점에 어긋나기 때문에 기존의 연구에서 그다지 중요하게 다루어지지 않았다. 그러나 많은 변란에서는 가상의 모의단계에서조차 권력 획득 이후에 어떤 벼슬을 얻게 될 것인지에 대한 논의가 활발하게 이루어졌다. 이것은 근대적인 민중운동의 효시로 취급되는 동학마저도 예외가 아니었다. 조경달이 지적하였듯이 “최제우가 교도들에게 (...) 서양인 내습을 기회로 삼아 동학도가 공훈을 세움으로써 관직을 잡을 수 있다고 말했다는 것은 분명하다.”<sup>154)</sup> 여기에서는 신분 해소나 보편적인 정치참여 같은 근대적 혁명론에 가까운 지향은 발견되기 어렵다.

물론 이것은 우리가 가진 자료의 편향성 탓일 가능성도 있다. 추국 기록은 반란 모의의 여부를 밝히는 것이 목적이므로, 거사 성공 이후의 계획에까지 관심을 가질 필요는 없다. 그러나 몇몇 예외적인 사례에서는 변란 세력이 만들고자 했던 ‘다음 세상’에 대한 단편적인 정보를 발견할 수 있다. 대표적인 것이 이충경 사건(1629)에서 작성된 「개국대전(改國大典)」의 존재다. 명백히 조선왕조의 『경국대전(經國大典)』을 의식하고 만들어진 이 문서는 도당 구성원들에게 삼공(三公)과 육조(六曹)의 관직을 부여한 전반부의 「관직포치성책(官職布置成冊)」과 9개(세부 내용은 총 20개)의 조항으로 구성된 후반부의 사회개혁안들로 이루어져 있다.<sup>155)</sup>

---

154) 趙景達, 『이단의 민중반란』, 52.

155) 『逆賊李忠慶文書』 1 (『推鞠』 [4:534-537])

	판서	참판	참의	참지
예조	이승숙(李承叔)	배응선(裴應善)	이여수(李汝守)	
이조	최대기(崔大起)	김현(金賢)	임영길(林榮吉)	김언기(金彦起)
병조	김응몽(金應夢)	이하수(李河守)	장일수(張日守)	김의립(金義立)
호조	김승원(金勝源)	강정립(姜貞立)	임대원(林大源)	
형조	김응백(金應百)	최성길(崔成吉)	전천립(全天立)	
공조	노계춘(盧繼春)	김응복(金應福)	김길(金吉)	우성길(禹成吉)

	영의정 겸 도체찰사	좌의정 겸 이조판서	우의정 겸 병조판서
삼공	한성길(韓成吉)	최대기(崔大起)	김응몽(金應夢)

그림 13 이충경 사건의 「관직포치성책」

김우철은 이 「개국대전」에 대해서 “(...) 유치함과 소박함이 드러나기도 하지만, 당시 현실에 대한 강한 비판의식과 개혁에 대한 열망을 보여주고 있다”고 평하며 상세한 분석을 행했다. 김우철이 분류한 20가지의 항목 가운데에는 군역과 관련된 것이 5개이며,<sup>156)</sup> 군역을 지는 나이 상한을 10-20세 낮추고, 출신(出身), 유학(幼學), 교생(校生), 품관(品官) 등 군역이 면제되던 직역들에게 군역을 부과하자는 내용으로 이루어져 있었다. 6가지 군사제도 관련 조항은 통제사, 병사, 수사 등 군사 지휘관 및 훈련도감, 수군, 봉수(烽燧), 연대(烟臺) 등의 영구 폐지를 주장하고 있는데, 이들을 없앤 이후의 대안은 제시되고 있지 않다. 그 외의 항목들은 사법 체제의 완화와 상업 활동의 제한 등으

156) 의미가 불확실한 15번째 조항을 여기에 추가한다면 6개로 집계할 수도 있다. 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 17. 각주 48) 참조.

로 이루어져 있다.<sup>157)</sup>

그러나 이런 개혁안들이 시행된다고 해서, (그것이 누구에게, 무엇을 의미하든) “이상 사회”가 이루어질 것이라고 생각하기는 어렵다. 절대 다수의 조항들이 군역을 지지 않는 이들을 군대에 보내자는 것과, 군 지휘관직을 타파하자는 것, 별다른 대안 없이 봉화나 수군과 같이 특별히 고된 군역들을 없애자는 내용으로 이루어져 있기 때문이다. 이것은 혁명 정부의 강령이라기보다는 현대 징병제 하의 젊은 남성들이 인터넷 커뮤니티에 게시하곤 하는 병역에 대한 불평들을 연상하게 한다.<sup>158)</sup> 또 한 가지의 특징은 현 질서에 대한 격한 불만의 표명에 비해, 개혁 이후의 체제에 대한 상은 불분명할뿐더러 전혀 급진적이지도 않다는 것이다. 양반이나 사족에게 모두 군역을 지게 하자는 내용은 평등 지향적으로 보이지만, 다른 한편으로는 품계에 따라 심부름을 할 머슴을 배정하는 등 신분제에 대한 문제의식은 전혀 보이지 않는다. 전근대의 기준으로 보더라도 이들 조항들은 모순적이고 즉흥적이다.

따라서 이 자료는 조선후기 변란세력이 ‘이상 사회’에 대한 전망을 거의 가지고 있지 않았다는, 그리고 그들이 목표로 한 것은 당장의 질서를 파괴하고 전복하는 일에 집중되어 있었다는 가정을 역설적으로 강화해 준다. 현 질서에 대한 부정이 반드시 ‘유토피아’에 대한 상상으로 이어지지 않는다는 것은 비교문학적으로도 확인할 수 있다. 유럽의 16-17세기 문헌에서 나타나는 이상 사회 이미지에 대한 제임스 C. 데이비스(James C. Davis)의 연구에 따르면, 현실 세계에 대한 어떤 불만족이 주된 동기가 되느냐에 따라 ‘좋은 세상’은 대단히 다양한 의미를 가질 수 있다. 그 가운데에는 식욕, 성욕 등이 남김 없이 채워지는 “코케인의 나라(The Land of Cokaygne)”, 반대로 욕망이 절제된 목가적 낙원인 “아르카디아(Arcadia)”, 엘리트들에 의해 지적으로 구성되며 이상적으로 통제되는 국가인 “유토피아(Utopia)” 그리고 세계의 즉각적이고 급진적인 전복 이후에 도래하는 “밀레니움(Millennium)” 등이 있다.<sup>159)</sup> 이들은 우리가 제시한 종교적 구조의 네 가지 작동양식(기복, 구도, 호국, 혁

---

157) 김우철, 『조선후기 정치·사회 변동과 추국』, 15-19.

158) 최태섭, 『한국, 남자: 귀남이부터 군무새까지, 그 곤란함의 사회사』 (은행나무, 2018), 189-200.

159) James C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700* (New York: Cambridge University Press, 1983), 11-40.



세)에 각각 대응된다.

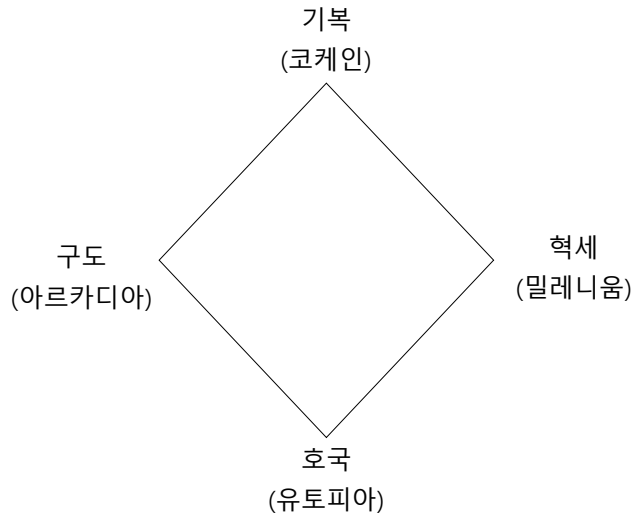


그림 14 이상 세계의 형태들

이 가운데 우리의 논의에서 특히 중요한 것은 ‘유토피아’ 모델과 ‘밀레니움’ 모델의 구분이다. 이 두 가지 형태의 차이는 종종 무시되지만 혁세적 세계관을 이해하는 데 있어서는 결정적이다. 이 차이는 “유토피아”라는 단어의 기원인 토마스 모어(Thomas More)의 저서에서도 드러난다. 유토피아는 흔히 오해되는 것과는 달리 혁명적 급진주의자들의 낙원이 아니다. 그것은 철학자에 의해 지적으로 정밀하게 설계된 이상적인 공화국이다. 사유재산이 없고, 단순한 법에 의해 지배되는 유토피아는 고도로 질서 잡힌 세계이며, 이것은 이와는 구분되는 ‘무질서 상태’를 근본적으로 방지하기 위한 대안이다.<sup>160)</sup> 이와는 반대의 입장에 있는 조르주 소렐(Georges Sorel)은 그러한 “지적 작업의 산물”인 유토피아에 부정적인 가치를 부여하면서 이를 “기존 사회를 파괴할 전투를 준비하도록 사람들을 이끄는” “혁명의 신화”와 대립시켰다.<sup>161)</sup>

160) Thomas More, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516) [주경철 옮김, 『유토피아』 (을유문화사, 2007), 49.

161) Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908) [이용재 옮김, 폭력에 대한 성찰 (나남, 2007), 66-67.]

유토피아가 호국적 이데올로기의 산물인 까닭은 여기에 있다. 그것은 체제를 개혁, 갱신함으로써 궁극적으로는 이상적인 질서에 의해 지배되는 국가를 건설하려고 하는 정치적, 지적 엘리트들의 관심사이다. 반면 ‘밀레니움’, 즉 천년왕국론의 강조점은 이와는 전혀 다르다. 홉스봄의 주장에 따르면 천년왕국론의 특징은 ‘사악한 세계’에 대한 전적인 거부 및 더 나은 세계에 대한 열망, 그리고 새로운 세계에 대한 모호한 이미지이다.<sup>162)</sup> 뤼시앵 보이아는 이 두 모델 사이의 전환이 일어난 역사적 사례로 근대 공산주의 혁명을 들고 있다. 그에 의하면 19세기 말 국제노동자연맹의 슬로건들은 종말론적이고 천년왕국론적이었다. 그러나 현실 사회주의 국가에서는 그런 초월적 전망 대신 강력한 국가에 의해 주도되는 “질서의 원칙”이 자리를 잡았다. 따라서 “천년왕국의 꿈이 지녔던 그러한 측면은 구체화된 유토피아적 구조들이 지닌 난폭한 힘과 효율성에 저항하지 못하고 점차 소멸할 수밖에 없었다.”<sup>163)</sup> 근대 정치 이데올로기의 주류 담론에서 밀레니움에 대한 상상은 유토피아 모델에 의해 밀려나 거의 나타나지 않게 되었다. 그러나 정치적 세계에 대한 이런 실질적인 상상력을 이해하지 못한다면 우리는 전근대의 저항정치에 접근할 수 없을 것이다. 그리고 거기에서 종교의 역할은 이상 사회에 대한 구체적인 꿈을 제공하는 게 아니라 세계의 종말을 불가피하고 임박한 것으로 제시하고, 그 혁세의 순간에 참여하도록 독려하는 일이었다.

물론 조선후기 변란에서 현재의 세계가 무너진 후에 도래할 ‘새로운 세계’에 대한 상이 전혀 제시되지 않았던 것은 아니었다. 일례로 드문 사례이기는 하지만 신분해방이 아닌 “신분역전”의 담론은 종종 등장하였다. 대표적으로 여환 사건(1688)의 참여자인 정원태는 “지금 세상이 바뀌려 한다”는 말을 듣고 “성인이 대명전(大明殿)을 다스리면 새로운 법(新法)이 저절로 이루어질 것”이라는 취지의 문서 작성하였다.<sup>164)</sup> 이 문서의 세부적인 내용은 추국 자료에서 직접 실리지는 않았다. 그러나 그들을 체포한 지방관 최규서(崔奎瑞)의 회고에 의하면 압수된 문서 가운데에는 “내년에는 양반이 상인(常人)이 되고

162) Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, 57-58.

163) Lucian Boia, 『상상력의 세계사』, 186.

164) 『逆賊呂還等推案』(1688년 8월 5일) 罪人鄭元泰(刑問二次第一度)直爲所如中. “‘聖人主大明殿, 新法自然成’等文字, 果是矣身之所自書. 而黃繪以爲, ‘今當改世’云, 故如是書之.”

상인이 양반이 된다.”는 말이 있었다.<sup>165)</sup> 중요한 사실은 이런 신분역전에 대한 전망이 존재했다는 것 자체보다, 이런 내용이 추국청에 보고조차 되지 않았다는 것이다. 오늘날의 관점에서는 중대해 보이는 이런 신분역전 담론은 당 시에는 그다지 위험한 것으로 여겨지지 않았으며, 이런 발언 자체가 범죄로 인식되지도 않았다. 처벌의 대상이 되는 것은 어디까지나 왕조나 도성에 대한 위협이나 국왕에 대한 불경한 발언이었다. 이것은 이지서 사건(1748) 자료에서 나온 유사한 진술에 대해서도 마찬가지였다. “너는 양반의 위세에 기대지 말아야 한다. 이 세상이 어찌 이런 세상으로 오래갈 수 있겠는가? 귀한 자가 천해지고 천한 자가 귀해지는 때가 있을 것이다.”<sup>166)</sup> 이것은 언젠가 현 세계의 질서가 무너지고 신분이 역전될 것이라는 밀레니엄적인 지향이 잘 나타나는 발언이다. 그러나 추국 과정에서 이런 내용은 문제가 되지 않았으며, 이런 말을 했다는 사람이 심문을 받지도 않았다. 국가와 왕조에 대한 직접적인 반감이 드러나는 진술이 아니라면, 아무리 급진적인 사회변혁의 요구가 드러나더라도 추국관들은 이를 일관적으로 무시하고 있다.

또 다른 사례는 흥복영 사건(1785)의 경우다. 이 사건의 심문은 국왕의 친국(親鞫)으로 이루어졌는데, 당시의 『승정원일기』에는 실록 등 여타의 기록에는 보이지 않는 다음과 같은 진술이 남아 있다.

이울(李璫)은 비로소 저의 칼을 빼앗고는 말했습니다. “일이 이미 이 지경에 이르렀으니 내가 모두 말해주겠다. 이인(異人)은 지리산 속에 있는데 도술이 신통광대해서 천 리 밖의 일을 알 수 있다. 이인은 이렇게 말했다. ‘지금 조선의 기수(氣數)가 다할 것이니 올해는 조금 풍년이라도 내년에는 도적이 크게 일어나고 도로가 통하지 않을 것이며, 내후년에는 세상을 바꿀 거사가 있을 것이다.’” 그리고는 손으로 저의 손바닥을 끌어 와서 무릎 위에 놓고는 ‘삼분(三分)’ 두 글자를 썼습니다. (…)  
“이 다음의 세계에는 귀천(貴賤)이 없을 것이니, 우리 무리가 시골로 내려간 후에 일을 벌이면 다른 이들의 시조(始祖)가 될 수 있을 것이다.”<sup>167)</sup>

165) 『良齋集』 권13, 「病後漫錄」. “其搜探文書中, 有妖書一張, 有‘明年兩班爲常人, 常人爲兩班’之語.”

166) 『罪人之曙推案』, (1748년 5월 23일) 推考次罪人李恒延年三十二口招 “君須勿藉兩班之勢也. 此世何能長爲此世乎? 當有貴者賤, 賤者貴之時矣.” (『推鞫』 [21:48])

167) 『承政院日記』 1577책, 정조 9년(1785) 2월 29일, “璫始乃奪臣之刀曰, ‘事已到此, 吾將盡言之. 所謂異人者, 果在智異山中, 道術神通廣大, 能知千里外事. 異人之言曰, 卽今朝鮮氣數將盡, 今年則雖少豐, 明年則盜賊大起, 道路不通, 再明年則將有革世之舉.’ 仍以手, 挽臣手掌, 置之膝上, 書‘三分’二字. (…)

이것은 조선후기 변란 자료에서 직접적인 신분 해체 담론이 드러나 있는 대단히 드문 사례다. 그러나 여기에서도 제도적으로 신분의 차별을 철폐하겠다는 구체적인 의지나 계획이 드러나지는 않는다. 어떤 의미에서 이것은 제도적 함의가 극도로 희미한, 현 체제 멸망 이후의 아나키적 상황 자체에 대한 묘사로도 보인다. 그리고 이 ‘새로운 질서’는 마치 조선의 ‘기수(氣數)’가 다하고 ‘다음 세계’가 되면 저절로 이루어지는 것처럼 묘사된다. 여환 사건의 참여자들이 “성인이 대명전을 다스리면 새로운 법이 저절로 이루어질 것”이라고 믿었던 것처럼, 홍복영 사건의 참여자들 또한 자신들이 “시조”가 되기만 하면, 세상은 지금과는 완전히 달라질 것이라는 막연한 전망만을 가지고 있었던 것이다.

우리는 유토피아적 세계를 사전에 구상하고 이를 실현하기 위해 봉기한다는 근대 혁명의 모델에 익숙하다. 그리고 전근대의 변란에 대한 해석 또한 “이상 사회에의 추구”라는 관점에서 이루어져 왔다. 그러나 변란 자료 속에서는 조선인의 정신 속에 그런 식의 혁명이 존재했다는 증거를 찾기 어렵다. 중요한 것은 눈앞의 고통에 대해 납득할 만한 설명을 시도하고, 식약해지고 고통으로 가득한 현 세계의 중단에 참여하는 것이었다.

우리의 마지막 논의는 조선후기의 종교문화에 침전되어 있던 여러 종교적 표상들이 변란 상황에서 제시된 밀레니움의 혁세 종교 속에서 어떤 방식으로 재구성되었는지를 살피는 것이다. 그 대표적인 사례로 19세기 말 이래 오늘날에 이르기까지 한국의 종교전통에서 핵심적인 개념이 된 ‘(후천) 개벽’, 그리고 불교 전통에서 유래하여 동아시아의 저항정치에서 중요한 의미를 지니게 된 ‘미륵신앙’의 혁세적 형태를 검토하고자 한다.

## 나. ‘개벽’ 개념의 묵시종말적 변용

오늘날 한국의 여러 신종교들에 있어 “(후천)개벽”은 핵심적인 교의가 되어 있다. 각 교단 전통에 따라 이를 어떤 방식으로 해석할지에 있어서는 차이가 있으나 “새로운 세계”의 도래 혹은 재창조라는 종말론적 개념이라는 점

---

貴賤. 則吾輩下鄉之後, 當爲事業, 可作人之始祖.’”

에서는 대략적으로 일치한다. 그러나 고전적 용례에 따르면 “개벽(開闢)”이란 태초의 세계 형성을 가리키는 우주창생적(cosmogonic)인 개념이었지, 기존 세계의 종언과 새로운 세상의 도래를 나타내는 묵시종말적(apocalyptic)인 개념이 아니었다. 현대에 이르러서도 한국어의 일상적인 용례에서 개벽은 종말론적 의미를 강하게 가지지만 중국어나 일본어에서 개벽은 오직 우주창생론의 의미만을 가지고 있다.

필자는 최근 발표된 논문에서 이와 같은 묵시종말적 개벽 개념이 18세기 한국종교에서 새롭게 등장한 산물임을 주장하며 그 지성사, 정치사, 문화사적인 배경을 밝혔다. 묵시종말적 개벽 개념의 지적 토대는 소옹(邵雍)의 『황극경세(皇極經世)』에서 유래한 순환적 우주론과 그에 대한 신유학자들의 풍부한 재해석이였다. 이는 영조대의 정치담론의 레토릭이 되어 탕평론(蕩平論)의 주된 논리가 되기도 했다. 그리고 이 시기에 문헌 자료에 등장하기 시작하는 ‘다시 개벽[改闢]’이라는 용어는 18세기 초 민중 언어에 나타난 묵시종말적 세계관을 엘리트의 언어로 번역한 결과였다.<sup>168)</sup>

‘다시 개벽’이 엘리트의 언어로 번역된 민중적 개념이었다는 것은 이 표현을 즐겨 사용하였던 영조가 “하늘과 땅의 다시 개벽을 바란다”는 것을 ‘백성들의 말’이라고 인식하고 있었다는 점, 그럼에도 불구하고 변란 자료 등에서는 이 개념이 전혀 등장하지 않는다는 점에서도 알 수 있다.<sup>169)</sup> ‘개벽(開闢)’이라는 용어에 종말론적 ‘다시 개벽[改闢]’ 개념을 포괄하는 의미의 확장이 일어난 것은 이 시기 이후 근대 신종교 교의의 등장에 이르는 장기적이고 점진적인 과정이었던 것으로 보인다. ‘다시 개벽[改闢]’ 표기는 19세기 초에 작성된 「황사영백서」에서도 확인할 수 있다. 황사영(黃嗣永)은 정약종 등 몇몇 초기 천주교인들이 천주교를 받아들이기 전에 “천지의 다시 개벽(天地改闢)”을 믿었다고 서술하고 있다. 이는 “신선도 소멸되는” 우주의 변혁이라는 점에서 선도(仙道)의 일부라고 보기 어려우며, 비교적 임박한 종말을 다루고 있다는 점에서 『황극경세』 등에서 표명되는 송학(宋學)의 우주론과도 구분된다.<sup>170)</sup>

168) 한승훈, “개벽(開闢)과 개벽(改闢): 조선후기 묵시종말적 개벽 개념의 18세기적 기원”, 《종교와 문화》 34 (2018).

169) 『承政院日記』 35책, 영조 3년(1727) 11월 5일, “人情偏苦則思亂. 頃年夜對, 文學趙顯命, 言民願天地改闢, 此言甚悲偏苦. 豈無思亂之心乎?”; 38책, 영조 5년(1729) 8월 18일, “卿言時勢如此, 昔年都承旨爲說書, 因生民疾苦而言曰, 願天地改闢之說. 予嘗念之以爲名談, 若如卿氣數之說, 則天地開闢而後, 更見好時乎?”

18세기 지성사의 전개로부터 유추해 볼 때, “개벽”에 종말론적 의미가 덧붙여진 것은 영조가 주도한 탕평 정국에서의 공적 논쟁이었을 가능성이 높다. 그런데 그 계기가 된 것은 이인좌의 난(1728) 즈음에 유행하였던 민간의 언어였다. 머지않아 “하늘과 땅이 새로 열릴 것”이라는 ‘다시 개벽(改關)’의 세계관은 동시대에 기록된 성탁(成琢) 사건(1731)의 진술에서도 확인할 수 있다. 이 자료에는 ‘다시 개벽(改關)’이라는 용어가 직접 언급되지는 않지만 의미상 이에 대응하는 “새로운 하늘과 땅이 나온다(新天地出)”는 종말론적 표현이 언급되고 있다.<sup>171)</sup> 이는 영조가 주목한 “백성들이 ‘다시 개벽(改關)’을 바란다”는 상황을 구체적으로 보여주는 사례다. 그리고 이와 같은 혁세적 세계 인식은 개벽(開關)이라는 고전적 개념에 결합되어 의미를 변형을 이끌어 냈다. 18세기 조선에 일어난 개벽 개념의 확장 및 종말론적 변용은 혁세 지향의 저항문화와 호국 지향의 엘리트문화 사이에서 일어난 접촉과 번역의 결과였다.

그러나 엘리트문화에서 수용된 ‘다시 개벽’이란 저항문화의 혁세적이고 밀레니움적인 세계관과는 명확히 구분되는 것이었다. 일례로 영조의 탕평론 선언은 비록 “지금부터는 하나의 개벽(開關)”이라는 표현을 담고 있으나, 여기에 드러난 것은 이전의 분분한 당론과 분쟁, 그리고 그로 인한 월한을 잊고 새롭게 갱신된 정치체제를 시작하자는 유토피아적인 지향이다.<sup>172)</sup> 반면 널리 퍼진 인식과는 달리 ‘(후천) 개벽’이라는 용어는 조선시대 내내 반란의 언어로 사용된 사례가 발견되지 않는다. 이것은 근본적으로 문자 문화에 속해 있었던 ‘개벽(開關)’ 개념이 근대 신종교를 통해 일반화되기 이전까지 민중문화와의 접점이 많지 않았다는 점, 그리고 그 본래의 의미값이 가지고 있는 세계 창생과 건설의 이미지가 밀레니움적인 세계관과 잘 조응하지 않았다는 점에서 그 원인을 찾을 수 있을 것이다.

170) 『邪學罪人嗣永事推案』, 嘉慶6년(1801) 10월 9일, “丁奧斯定若鐘, 性直志專詳密過人. 嘗有仙學長生之志, 誤信天地改關之說, 歎曰, ‘天地變改時, 神仙亦不免消滅. 終非長生之道, 不足學也.’ 及聞聖教, 篤信而力行之.”

171) 『罪人成琢推案』, 辛亥(1731) 4월 17일 罪人成琢年四十七, “今春, 矣身見其所書《列聖群賢錄》題目, 而問曰, ‘此筆大似京人筆法. 是誰之筆也?’ 允中曰, ‘此乃思孝奴金重輝之所書也. 上年春間, 重輝以穀物收拾事, 下來于此. 出入謁我慰之, 曰, 生員勿慮, 非久必蒙放矣. 其後又來, 曰, 新天地出後, 當有好事云矣. 仍又曰如是未久, 道隆送牌子於重輝, 催促上去矣.’” (『推鞠』 [19:14])

172) 『英祖實錄』 권45, 영조 13년(1737) 8월 甲申(28일), “十夜以前, 付諸混沌, 于今以往, 卽一開關, 黜乃往習, 同寅協恭, 其各訓諭, 若子若孫, 永保後昆, 迓續永命. 陟降洋洋, 神祇昭昭, 其各銘佩, 無替廣諭.”

## 다. 석가와 미륵의 교대

“태초에 미륵이 있었다. 하늘과 땅 사이에 홀로 존재하던 미륵은 해와 달, 별을 만들고 불과 물의 ‘근본(根本)’을 찾아내었다. 미륵은 인간을 만들고 세상을 다스렸다. 그 세상은 태평하고 좋은 시절이었다. 그때 석가가 나타나 그 세상을 빼앗을 마음을 품었다. 석가는 속임수를 써서 미륵의 세상을 빼앗았다. 미륵은 석가의 세상을 저주하며 떠나가고 말았다.”

“석가와 미륵의 경쟁담”이라고 불리는 이 무속신화는 일찍부터 연구자들의 주목을 받았다. 이 유형의 무가(巫歌) 가운데 처음으로 기록된 것은 1923년 손진태가 함흥의 큰무당 김쌍돌이에게서 채록한 판본이었다.<sup>173)</sup> 손진태는 1931년 경 강계에서 이와 유사한 내용을 담고 있는 또 한 편의 무가를 수집하였다. 여기에는 첫 번째 판본에는 없는 후반부, 즉 세상을 차지한 석가가 사라진 “오행”과 “일월성신”을 되찾아 현재의 세상을 재건하는 이야기가 포함되어 있다.<sup>174)</sup> 임석재, 장주근 등을 통해 이루어진 관북 및 관서 지역 무가조사에서도 이 유형에 속하는 두 편의 판본이 각각 함흥과 평양에서 월남한 무녀에게서 채록되었다.<sup>175)</sup> 이들 모든 판본은 앞서 간략하게 요약하여 재구성한 비교적 공통적인 서사 이외에는 상당한 차이를 보인다. 미륵의 세상을 석가가 속임수를 써서 차지했다는 것, 그 때문에 해와 달, 때로는 물과 불이 사라지는 등 혼란이 일어났다는 것은 모든 판본에서 공통된다. 그러나 그 ‘속임수’가 어떤 것이었는지, 미륵이 사라진 이후의 세상에 어떤 문제가 일어났는지, 그 문제를 수습하기 위해 석가가 어떤 일을 했는지 등에 대한 이야기는 판본마다

173) 孫晉泰 編, 『朝鮮神歌遺篇』(東京: 郷土研究社, 1930) [김종근, 강미정, 이원영, 조흥윤 주해, 『조선신가유편』(박이정, 2012), 17-26.]

174) 김현선, 『한국의 창세신화: 무가로 보는 우리의 신화』(길벗, 1994), 236-247.

175) 김현선, 『한국의 창세신화』, 248-351. 이들 자료에서 흥미로운 점은 세상을 ‘차지’한 이후에 석가가 ‘서인(성인)’으로 불리고 있다는 것이다. 최남선은 북한 지역에서 무당과 구분되는 무의(巫醫)가 ‘성인’, ‘세인’ 등의 이름으로 불리며, 이것이 ‘신성’의 의미를 가진 ‘스’, ‘순’ 등의 어근과 관련이 있을 가능성을 지적한 바 있다. 崔南善, 『薩滿教筭記』(1927) [전성곤 옮김, 『불함문화론·살만교차기』(경인문화사, 2013), 107.]

다르다.

조선시대 변란 연구에 있어 이 신화가 중요한 의미를 가지는 이유는 ‘석가의 세상’과 ‘미륵의 세상’을 대립적으로 파악하며, 현재의 세계를 ‘석가의 시대’, 앞으로 도래할 세계를 ‘미륵의 시대’로 부르는 사례가 전근대 문헌에서 주로 체제 비판적 맥락에서 나타나기 때문이다. 그 이른 형태는 조선전기 문공치(文恭治) 사건(1444)에서 확인할 수 있다. 황해도 재령(載寧) 사람인 문공치는 노란 옷을 입은 승려들의 부름을 받고 환상 속에서 신들을 만나 옷과 황금도장을 받아왔다고 주장하다가 요언죄로 참형에 처해졌다.<sup>176)</sup> 환상 속에서 그가 만난 위징(魏徵), 제석(帝釋) 등의 신과 12명의 승려들은 그에게 다음과 같이 말했다. “너희 나라는 왜 사람을 옮겨 다니게 하여서 열고 굶주려 길에서 얼어 죽게 하느냐? 석가의 시대는 반도 지나지 않았다. 어째서 장성을 쌓느냐? 해마다 흉년이 드는 것은 한양으로 도읍을 옮긴 탓이다.”<sup>177)</sup> 당대의 정치에 대한 힐난으로 이루어진 이 말 가운데 우리의 맥락에서 주목되는 것은 “석가의 시대는 반도 지나지 않았다”는 언급이다. 박성지가 지적한 바와 같이, 이 발언에서는 언젠가 예정된 종말의 때가 되면 석가의 시대, 즉 현재의 세상이 파멸에 이를 것이라는 도참의 세계관이 반영되어 있다.<sup>178)</sup> 만약 다음에 이어지는 장성 축조에 대한 언급을 이 발언과 연결된 것으로 이해한다면, 그 종말은 북방에서 도래하는 세력에 의해 일어날 것이다. 그러나 현재의 세계는 아직 연한이 많이 남아 있다. 따라서 장성을 쌓는 것은 무의미한 일이다.

현재의 세계를 ‘석가의 시대’라고 부르는 담론이 핵심적인 서사로 작동했던 대표적인 사례는 여환 사건(1688)이다. 이 사건에서 회자된 예언은 다음과 같았다. “석가의 시대가 다하고 미륵의 시대가 올 것이다. 세간(世間)에도 새로운 시대가 올 것이니 군장(軍裝)과 복색(服色)을 미리 준비해 놓고 시대가 다하기를 기다렸다가 군사를 일으키자.”<sup>179)</sup> 여기에서 현재의 세상을 가리키는

176) 이 사건에서 나타난 환상에 대한 상세한 분석은 다음 논문을 참조. 박성지. “문공치 환상의 반역성, 역사성, 정치성- 세종 26년(1444), 황해도 재령군 문공치(文恭治) 처형사건을 중심으로”, 《국어국문학》 184 (2018).

177) 『世宗實錄』 권103, 세종 26년(1444) 2월 辛卯(11일), “汝國何以遷徙人物, 以致凍餒, 死於道路乎? 釋迦代未半矣. 何以築長城乎? 歲比凶歉者, 以其移都漢陽也.”

178) 박성지. “문공치 환상의 반역성, 역사성, 정치성”, 138-139.

179) 『逆賊呂遷等推案』 (1688년 7월 29일) 罪人僧法皓年三十三. “矣身所住處, 聚會



‘석가의 시대’는 앞으로 올 새로운 세상인 ‘미륵의 시대’와 대비되고 있다. VI-3절에서 상세히 살펴본 것과 같이, 머지않아 미륵의 시대가 도래할 것이라는 사실은 미륵 자신에 의해 주모자 여환에게 계시되었고, 시대가 바뀌는 것은 도성이 쓸려갈 정도의 큰 비로 인해 실현될 것이라 믿어졌다. 상당한 시차를 두고 있는 이 두 사례를 통해 현재의 세계를 ‘석가의 시대’로 부르는 인식이 적어도 황해도 지역에서는 장기적으로 유지되었다는 것, 그리고 그 시대에는 연한이 있어서 미륵의 도래와 함께 끝나게 될 것이라는 관념이 존재했다는 것을 확인할 수 있다.

문제는 ‘석가와 미륵의 경쟁담’이 이 ‘석가와 미륵의 교대’와 동일한 체계에 속하는 신화인가 하는 문제다. 필자가 다른 논문에서 지적한 바 있듯이, 두 신화의 구조는 ‘역전’되어 있다.<sup>180)</sup> 즉, 전자에서는 미륵의 세상이 석가의 세상으로 바뀌며, 후자에서는 석가의 시대가 미륵의 시대로 바뀐다. 양자가 공유하는 것은 현재의 세계를 석가가 다스리는 세상으로 인식하고 있다는 점이며, 차이는 하나는 과거에 일어난 미륵의 ‘추방’을 말하고 있는 반면, 다른 하나는 미래에 일어날 미륵의 ‘도래’를 말하고 있다는 점이다.

‘경쟁담’ 신화의 흥미로운 점은 그 지역적 분포에 있다. 앞서 언급한 초기 판본들은 모두 한반도 북부의 무가에 집중되어 있다. 그 외에는 동해안 지역의 무가에서 이들 서사가 파편화되어 삽입되어 있는 자료가 일부 발견된다. 그리고 이후의 비교연구에 의하면, 제주도의 창세신화는 그 주인공이 ‘미륵’과 ‘석가’에서 ‘대별왕’과 ‘소별왕’으로 달라질 뿐, 거의 유사한 서사로 이루어져 있음이 확인된다.<sup>181)</sup> 뿐만 아니라 미륵과 석가의 대결 신화소, 그리고 이와 유사한 구조를 가진 신화들이 한반도와 제주도만이 아니라 중국, 오키나와, 베트남, 몽골 등에서도 폭넓게 분포한다는 사실이 여러 연구자들에 의해 지적되었다.<sup>182)</sup>

---

之人，皆言佛道，則‘釋迦代盡，彌勒代出，世間，亦他代當出’云。‘軍裝服色，預爲措備，以俟代盡之時，起軍’云云。”(『推鞠』[10:14])

180) 한승훈, “미륵의 시대, 진인의 귀환: 조선후기 종교운동에 대한 반란의 현상학”, 《종교연구》 75/2 (2015), 203-210.

181) 이 신화의 분포는 김현선, 『한국의 창세신화』, 19의 지도 참조.

182) 정진희, “오키나와 미륵·석가 경쟁담의 실제”; 김선자, “창세신화, 미륵의 귀환을 꿈꾸다”; 이평래, “몽골 창세신화의 “꽃 피우기 경쟁” 화소 검토”; 김현선, “『彌勒과 釋迦의 對決』 神化素의 世界的 分布와 變異” 이상의 논문은 모두 다음 단행본에 수록되어 있다. 심재관 편, 『석가와 미륵의 경쟁담』(씨아이알, 2013).

석가와 미륵이 주인공으로 등장하는 신화와 그렇지 않은 신화 사이의 차이는 중요하다. 세계의 주도권을 두고 두 신격이 경쟁을 벌인다는 구조는 석가와 미륵의 경쟁 이야기보다 훨씬 넓은 범위에 분포하며, 보다 관대한 기준을 적용한다면 그 범위는 서아시아나 동유럽까지도 확장될 수 있다. 이와 관련하여 일부 선행연구에서 제시된 전파론적 분석은 흥미로운 문제이지만 우리의 논의와는 거리가 멀다. 추방된 태초 세계의 주인이 ‘미륵’으로 표현되었다는 것은 단순한 ‘불교적 요소의 차용’ 이상의 의미가 있다. 바로 그 불교 전통에서 미륵은 ‘과거’가 아니라 ‘미래’의 부처이기 때문이다. 만약 ‘경쟁담’의 주인공인 태초의 신이 미륵이라면, 그는 지나간 세상을 다스리던 ‘옛 부처(古佛)’인 동시에, 장차 올 ‘새로운 부처(新佛)’이기도 하다.

미륵이라는 표상에 대해 고전적인 경전 전통에서부터 민속적인 신행에 이르기까지 공유되는 요소가 있다면, 그것은 ‘아직 오지 않은 부처’라는 측면이다. 그리고 미륵과 미륵의 세상에 대한 상상은 역사적으로 다양한 방식으로 제시되어 왔다. 일례로 상생신앙(上生信仰)이라고 불리는 형태는 신앙자가 수행을 통해 미륵보살이 머무는 도솔천(兜率天)에 왕생할 것이라는 구도적 지향을 드러낸다. 한편 하생경(下生經) 계통의 경전들에서 미륵은 전륜성왕(轉輪聖王)에 의해 평정된 세계에 하생하여 성불할 것으로 예견되어 있다. 이것은 혁세적인 지향보다는 자신의 치세가 미륵이 출현할 시대라고 주장하는 호국적 이데올로기의 일부로 활용되어 왔다. 일본 도호쿠 지방, 오키나와 제도 등 동아시아 민속에서 폭넓게 나타나는 기복적인 미륵신앙에서 ‘미륵 세상’은 풍작과 다산이 이루어지는 ‘좋은 시절’이다.

이에 비해 ‘석가와 미륵의 교대’가 암시되는 자료는 일반적으로 혁세적, 반체제적인 종교운동과 연관되어 있었다. 일례로 북위(北魏) 시대 대승(大乘)의 난(515)의 참여자들은 기존의 사찰을 파괴하고, 승려를 살해하고, 불경과 불상을 불태우며 다음과 같이 말했다. “‘새로운 부처[新佛]’가 세상에 나왔다. ‘오래된 마귀[舊魔]’를 제거하자.”<sup>183)</sup> ‘석가’를 기존 지배체제의 상징으로 간주하고 ‘미륵’이 이를 대체할 것이라는 주장은 송대 왕칙(王則)의 반란(1047)에서도 나타났다. 이 반란에서는 “석가불이 쇠하여 물러나면 미륵불이 세상을 차지할 것”이라는 주장이 제기되었다.<sup>184)</sup>

183) 『魏書』 권19上, 「景穆十二王」. “凶衆遂盛, 所在屠滅寺舍, 斬戮僧尼, 焚燒經像, 云, ‘新佛出世, 除去舊魔.’”

왕칙의 반란 사례에서는 ‘석가와 미륵의 교대’가 비교적 체계화된 교의를 이루고 있었으며, 《오룡취루(五龍滴淚)》라는 경전의 형태로 정리, 유포되었음을 확인할 수 있다. 이 전통은 명, 청대 민간종교결사의 보권(寶卷) 문헌들에서도 이어졌다. 의미심장한 것은 이들 문헌에서 ‘석가와 미륵의 교대’는 양자 사이의 ‘경쟁담’과 밀접한 연관을 가지고 서술되고 있다는 점이다. 김선자의 연구에 의하면 이런 사례는 명말 원돈교(圓頓教)의 경전인 『고불당래하생미륵출서보권(古佛當來下生彌勒出西寶卷)』, 청대에 반청복명 운동을 일으킨 청다문파(淸茶門派)의 『미륵존경(彌勒尊經)』 등이 있다. 두 경전 모두에서는 ‘경쟁담’ 무가에서 전형적으로 나타나는 석가와 미륵의 ‘꽃 피우기’ 경쟁이 등장하며, 석가가 꽃을 흠친 결과로 세상에 죄악과 고통이 생겨나게 되었다는 점에서도 일치한다. 그런데 원돈교의 경전에서는 장차 ‘미륵고불(彌勒古佛)’이 다시 세상을 다스리면 풍요롭고 평화로운 세계가 돌아올 것이라고 예언되어 있다.<sup>185)</sup>

명확한 전승관계가 없으며, 약 200년의 시차가 있는 두 집단의 문헌에서 동일한 신화의 서로 다른 판본이 발견된다는 것은 이 이야기가 명, 청대 당시에 이미 널리 유포되어 지속되고 있었음을 보여준다. 한편 한반도의 경우 ‘석가와 미륵의 교대’를 암시하는 변란 자료는 15세기와 17세기 황해도에서, ‘석가와 미륵의 경쟁담’을 포함하고 있는 무가의 초기 판본은 함경도 및 평안도 북부에서 집중적으로 발견되었다. 만약 이들 신화 및 명, 청대 자료와의 유사성이 전파의 결과라면, 황해도는 해역을 통해, 북방 변경지대는 산지를 통해 이 ‘외래신화’와 접점을 가졌을 가능성이 있다. 이 ‘전파’를 입증할 수 있는 증거는 현재로서는 없다. 그러나 여환 사건에서 원돈교의 사례와 같이 “불경”이나 “성인경”으로 불리는 문서를 작성했다는 점,<sup>186)</sup> ‘미륵 세계’의 도래를 기원하는 의례가 행해진 이용범 사건(1786)이 함경도의 산간지역에서 행해졌다는 점

184) 『宋史』 권292, 「明鎬」., “恩冀俗妖幻, 相與習《五龍滴淚》等經, 及圖識諸書, 言, ‘釋迦佛衰謝, 彌勒佛當持世.’”

185) 김선자, “창세신화, 미륵의 귀환을 꿈꾸다”, 91-94. 김선자는 이외에도 ‘석가와 미륵의 경쟁담’을 담고 있는 문헌 및 각지의 구전 신화를 폭넓게 소개하고 있으나, 여기에서는 연대가 대략 특정되는 전근대의 문헌들만을 다루었다.

186) 『逆賊呂還等推案』 同日(1688년 8월 5일) 罪人鄭元泰更推, “佛經冊一卷良中, 既有‘風雨不調, 五穀不成, 龍乃出在’等語, 與呂還招辭中妖言, 相符.” (『推鞫』 [10:183]) 이 사건에서 작성된 문서들과 예언서와의 관계에 대해서는 다음을 참조. 한승훈, 『조선후기 혁세적 민중종교운동 연구』, 62-68.

등의 정황에 주목할 필요가 있다. 이들은 쫓겨난 ‘옛 부처’인 동시에 다시 세상을 차지할 ‘새로운 부처’인 미륵에 대한 유사한 형태의 신앙과 의례가 국경을 초월하여 분포하고 있었음을 보여주는 사례다.

만약 이 유사성이 전파의 결과가 아니라면, 그 원인은 권력의 중심에서 떨어진 변방이라는 지리적 특성, 석가와 미륵이라는 동아시아의 보편적 표상을 공유하고 있었다는 조건에서 찾아야 할 것이다. 어느 쪽이든 현재의 세계가 ‘석가의 시대’이고, 미래에 올 ‘미륵’이 그것을 대체할 수 있다는 믿음이 개별 요소로서 종교문화 내에 잠재하고 있었다면, 혁세 종교에서 그것이 결합될 수 있는 패턴은 제한되어 있었다.

## 라. 반란의 인지 구조

혁명 종교에서 나타나는 ‘다음 세상’에 대한 밀레니움적 모델은 현실 세계에 대한 부정과 거부가 강조되는 한편, 그 이후의 세계에 대한 구체적인 상은 결여되어 있었다. 좀 더 정확히 말하면, 그것은 그다지 중요한 문제가 아니었다. 왜냐하면 전근대의 반란 세력은 유토피아적인 모델을 가지고 사회의 개조를 추구하는 근대 이후의 혁명가들과는 전혀 다른 정치적 환경 속에 처해 있었기 때문이다. 근대의 혁명이 밀레니움에 대한 지향을 포기하고 호국적인 유토피아 모델을 선택하게 된 이유는 역설적이게도 권력 장악의 가능성이 높아졌기 때문이었다. 변혁 이데올로기가 체계화, 정식화되고 혁명 이후의 체제 건설에 대한 논의가 필요해지면, 관심사는 현재의 질서에 대한 부정으로부터 새로운 질서의 구축 방안으로 옮겨가게 된다.

전근대의 ‘반역자’들은 이와는 전혀 다른 조건에 놓여 있었다. 엄밀히 말해 그들이 권력을 장악할 가능성은 거의 없었다. 자신들을 둘러싼 고통스럽고 불만족스러운 상황에서 벗어날 유일한 희망은 우주론적인 쇠퇴에 의해 현재의 세계가 저절로 붕괴되는 것이었다. 그러므로 밀레니움 모델에는 왜 지금의 세계가 필연적으로 종말을 맞이하게 되는지를 설득하는 데 강조점이 있었다. 여환 사건(1688)의 진술에 의하면, 여환의 앞에 나타난 미륵은 다음과 같이 말했다고 한다. “이와 같은 때에는 용이 자식을 낳아 나라를 차지할 것이다. 바람과 비가 고르지 않고, 오곡은 여물지 않아 사람들이 많이 굶어죽을 것이

다.”<sup>187)</sup> 이런 믿음을 가진 이들에게 ‘석가의 시대’가 도래하는 것은 결코 평화롭고 행복한 사건이 아니었다. 그것은 예언서들이 그리는 왕조 변혁의 시기 역시 마찬가지였다. 새로운 세계가 출현하기 위해서, 옛 세계는 비참한 붕괴와 몰락을 경험해야 했다. 그럼에도 불구하고 혁세적 세계관에 매료된 변란 참여자들은 예정된 종말과 재난을 피해 기복적인 피란을 하는 대신, 그 종말이 시작되는 장소를 향해 집결한 것이었다. 그리고 상징적이고 의례적인 반란이든, 실제의 무력 봉기든 변란 시도의 끝에는 십중팔구 대역죄의 오명과 형장의 칼날이 기다리고 있었다. 그것은 절망적인 시도였지만 현재의 체제가 멸망하더라도 그다지 잃을 것이 없는 ‘국가 밖’의 존재들에게는 매력적인 선택이기도 했다.

체계화된 이념과 교의가 없었다는 사실은 변란 세력이 유토피아 모델보다는 밀레니움 모델에 경도되게 된 중요한 요인이었다. 그러나 조선후기의 종교문화 내에는 종교적인 변란을 시도하려는 반역자들을 위한 방대한 레퍼런스 와 서브텍스트가 존재했다. 그것은 원래는 기복적 또는 호국적인 목적을 위해 이용되었던 주술, 의례, 예언, 신화의 파편들이었다. 그것들은 모두 오직 제한적인 의미에서만 ‘저항적’이었다. 국왕에게도 허용되지 않는 하늘에 대한 제사를 하층민들이 단지 기복과 양재를 위해 수행했다는 것, 새로운 나라를 세울 진인이 사는 섬의 존재를 믿었다는 것 등은 그 자체로는 반란의 근거가 될 수 없었다. 그러나 행위자들이 변란을 꿈꾸기 시작할 때, 그것들은 모두 혁세 종교의 일부로 재사용될 준비가 되어 있었다. 제임스 C. 스콧이 말한 것처럼 “반란의 인지 구조는 행동할 수 있는 기회가 스스로를 드러내기 훨씬 전에 이미 곳곳에 견고하게 존재하고 있었다.”<sup>188)</sup>

그러므로 혁세적 세계관을 구성하는 개별 요소들이 밀레니움의 구조 속으로 결합하기 위한 조건에는 그 나름의 논리가 있다. ‘미륵’은 불교 전통의 맥락에 놓여 있을 때에 이미 ‘미래’에 올 무언가였다. 따라서 이는 ‘다음 세상의 지배자’로 선택되기에 ‘석가’나 ‘관음’, 혹은 ‘아미타’보다 적합했다. 반면 ‘개벽’은 그 원래의 맥락이 망각된 근대 이후가 되기까지 혁세 종교의 일부가 되지 못했다. 그것은 질서의 구축과 관련된 엘리트의 언어와 너무나 긴밀하게 부착되

187) 『逆賊呂還等推案』同日(1688년 7월 30일), 罪人呂還直爲所如中. “如此之時, 則龍乃出子主國, 而風雨不調, 五穀不成, 而人多飢死.” (『推鞫』 [10:161])

188) James C. Scott, 『농민의 도덕경제』, 317.

어 있었기 때문이다. ‘섬’은 진인의 거처로 널리 믿어졌으며, 거사를 일으키기 위해 집결하기에 적절한 장소였다. 그곳에는 이미 유배객과 세상에 불만을 품은 유민들이 모여 있으며, 국가는 거기에 별 관심을 두지 않기 때문이었다. 동전이 유통된다는 것은 국왕이 실정을 하는 것보다 확실한 국가 질서 붕괴의 징후였다. 대다수 민중은 왕의 정치를 평가할 수 있는 지식을 갖고 있지 않았기 때문에 막연한 국왕 환상을 품고 있었지만, 화폐의 사용이 확산된 것은 확실하게 기존의 삶을 파괴했기 때문이었다.

현대의 연구자들에게 전근대 반역자들의 세계 인식은 분명히 직접적인 공감이나 이해가 곤란한 낯선 영역이다. 그러나 그것은 역사적 자료와 비교를 통한 종교사적 접근이 불가능할 정도로 불가해한 세계는 아니다.

## VIII. 맺음말

이 연구의 목적은 조선후기 변란의 종교적 측면들에 대한 역사학 및 종교연구에서의 목적론적, 발전론적 도식을 극복하고, 보다 확장된 자료를 바탕으로 종교사적 관점에서의 해석을 제시하는 것이었다. 우리는 방대한 추국 기록을 이용하여 변란 참여자들의 종교적 상상력과 담론 및 실천에 대한 폭넓은 예증 사례를 확보할 수 있었다. 이들 사례들은 상호 간, 그리고 그들과 문화적인 요소들을 공유하는 서브텍스트들과의 비교를 통해, 그 의미와 효과를 발생시키는 체계의 측면에서 논의되었다. 이 체계를 우리는 ‘혁명 종교’라고 불렀다. 이 ‘종교’는 선형적이거나 원형론적인 것이 아니라 역사적 조건을 통해서 구성되고, 사건을 통해서 표현되며, 행위자의 실천을 통해 수정되는 관찰 가능한 대상이다. 종교적 상상력의 혁명적 구성은 이와는 구분되는 기복적, 호국적, 구도적 구조들과의 변형관계를 통해서 그 작동 방식을 규명할 수 있다. 즉, 해당 사회의 종교문화 내에서 다양한 맥락 속에 놓여 있던 종교적 요소들은 변란 참여자들의 혁명적 지향에 따라 재배치되어 독특한 의미와 효과를 발생시킨다.

도참 전통의 경우, 역사적으로 지배적이었던 것은 정치권력에 의한 호국적인 사용이었다. 그러나 지배체제가 예언과 예언서를 공식적인 담론에서 배제하자 그것은 민간의 술사들과 일반 대중에 의해 향유되기 시작하였다. 그 경우에도 예언의 보다 일반적인 사용 양식은 기복적인 피란(避亂)의 실천이었다. 그러나 그것은 변란 상황에서 이용되기에 적합한 체계였기 때문에 조선후기의 변란에서 핵심적인 담론이 될 수 있었다. 진인출현설에 대해서도 비슷한 이야기를 할 수 있다. 동아시아 정치 담론에서 ‘진인’은 왕조 개창의 영웅을 신성화하기 위한 호국적인 통치 담론의 일부였다. 그러나 이 영웅 신화의 구조는 일정한 변형을 겪음으로써, 더 정확히는 특정한 단계에서 ‘중단’됨에 따라 ‘반란 영웅에 대한 기다림’으로 전환될 수 있었다. 그리고 그 변형은 개별 사례에 따라 서로 다른 방식으로 이루어졌다. 진인출현설의 다양성은 역사적

조건에 따라 신화의 세부사항들이 개편되는 흥미로운 차이들을 보여준다. 기복적인 지향에 따라 이루어지는 대표적인 종교적 실천인 주술이 변란 상황에서는 혁세적 동기로 수행되었다는 사실도 흥미롭다. 주술 및 의례는 변란의 종교적 실천을 보여주는 핵심적인 사례다. 의례는 변란 과정의 일부가 되기도 하였고, 변란 과정 전체가 의례적인 ‘반란’만으로 구성되는 사례도 적지 않았다. 그러나 이것은 국가권력이 주도하여 실제적인 반란을 차단하기 위해 수행되는 호국적인 ‘반란의례’와는 다른 형태의 실천이었다. 그것은 통치 권력의 상징적인 기반을 직접적으로 공격하는 혁세 지향의 시도였다.

일상적인 문화 속에서 종교가 주로 기복적, 구도적 형태로 실천됨에도 불구하고, 지금까지 열거한 주제들에서 공통적으로 호국적 구조에서 혁세적 구조로의 전환이 이루어지고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 이것은 두 가지 구조가 사회체제 및 집단적 삶의 영역인 정치적 장에서 작동한다는 데 기인한다. 전근대의 정치변동은 ‘개국 상황’과 ‘변란 상황’이라는 두 극적인 순간에 종교적 신성화를 더욱 적극적으로 요청하는 듯하다. 새로운 국가를 건설하거나 붕괴된 체제를 재건하는 국면인 ‘개국 상황’에서 체제를 구성하는 지도자, 지리적 중심, 통치 질서는 다양한 신화적, 의례적 권위를 통해 정당화된다. 이 시기에 형성된 종교적 구조는 치세(治世)의 기간 동안 지속적으로 재생산, 재확인되며 체제의 영속성을 보장하는 데 이용된다. 그리고 이 체제에 도전하는 국면인 ‘변란 상황’에서의 시도들은 그 구조를 모방, 변형하여 전복과 해체를 지향하는 경향이 있다.

따라서 혁세 종교의 예언 담론, 영웅 서사, 의례적 실천은 현재의 세계에 대한 거부와 그 멸망에 대한 예견, 새로운 세계의 도래에 대한 믿음이라는 밀레니움적 세계관의 일부로 표현된다. 이것은 호국 종교가 지지하는 현 체제와 질서에 대한 정당화, 그 영속성에 대한 신뢰, 계속해서 갱신, 지속되는 세계에 대한 믿음의 전도된 형태다. 그러나 이것이 변란의 종교적 구조를 이루는 유일한 구성요소는 아니었다. 다른 한편으로 그것은 기복 종교와 많은 세부사항을 공유하고 있었다. 변란에 참여한 술사들은 통상적인 상황에서는 기복양재를 목적으로 이용되던 테크닉을 변란 상황에 맞게 변주하곤 했다. 이질적인 맥락에 속해 있던 세부사항 사이의 브리콜라주적 구성은 변란 상황에서 대단히 자연스럽게 일어난 현상이다. 고정된 전통을 전거로 하지 않는 종교적 실천이 보여줄 수 있는 다양성과 역동성을 관찰하기에 조선후기의 변란은 대단



히 좋은 사례들이다.

그럼에도 불구하고 직접적인 접점이 없는 변란 사건들 사이에 일정한 패턴이 인식되는 것은 사실이다. 이 패턴은 조선후기라는 특정한 역사지리적 조건 안에 속해 있는 행위자들이 유사한 반체제적 동기 속에서 세계관을 구성한 결과다. 이 세계관은 ‘반역자들’ 사이에는 비슷한 형태로 공유되지만, 그 외의 사람들에게는 오직 잠재적인 형태로만 존재하는 인지 구조다. 이를테면 우리는 조선후기 사람들의 상상 속에 존재했던 두 가지 상이한 인지적 지도를 그릴 수 있다. 하나는 공식적이고 규범적인 것으로서, 왕조국가의 심장부인 도성을 중심으로 국왕의 성스러운 교화가 동심원 형태로 퍼져 나가는 지도다. 이 지도의 ‘바깥’에는 이 모범적인 질서에서 벗어난 위험하고 혼란스러운 카오스의 공간이 펼쳐져 있다. 다른 하나는 이 ‘엘리아데적’ 지도와는 달리 체제의 ‘중심’이 더 이상 성스럽지 않고, 소진, 고갈되어 피폐해진 지도다. 이에 의하면 성스러운 장소들은 국가의 쇠약한 영향력이 도달하지 못하는 고지대나 변방, 바다 바깥에 존재한다. 국가 공간에 대한 전자와 같은 세계 인식이 설득력을 잃을 때, 호국 종교의 구조는 붕괴된다. 각 행위자들은 대안적인 주변부의 성스러운 장소들로 대피해 멸망의 재앙이 피해가길 기다리거나, 혼란스러운 세상을 비웃으며 목가적이고 구도적인 삶에 몰두하거나, 임박한 종말의 때에 참여하기를 요청받는다.

개별 분야에 대한 종교학적 연구가 다른 전통이나 주제 연구, 그리고 인접 학문과 가지는 관계는 쌍방향적이다. 이 연구는 무엇보다 종교와 정치의 관계에 대한 종교학, 역사학, 인류학의 성과로부터 많은 도움을 받았다. 마찬가지로 이 연구가 이들 분야의 연구자들에게도 통찰력을 제공할 수 있기를 기대한다. 이와 같은 종교사적 작업이 기존의 변란 연구에 대해 가지는 함의는 적지 않다. 무엇보다 이 연구는 정치인류학의 몇몇 쟁점들에 대해 흥미로운 사례를 제시해 준다. 전근대의 저항정치는 근현대의 그것과는 다른 논리와 시각에 따라 전개되었다. 이것은 전근대의 변란이 현대인으로서의 이해할 수 없는 미신적이고 허망한 시도였다는 의미가 아니다. 장기적인 시각에서 볼 때, 예외적이고 기괴한 것은 오히려 현대의 진보 담론 쪽이다. 전위적인 엘리트들에 의해 지적으로 구성된 유토피아에 대한 추구는 근대 사회변혁론의 일반적인 특징이지만, 역사적으로 이것은 많은 경우 호국의 이데올로기였다. 현대의 아나키스트들과 급진적 사회주의자들이 발견한 ‘국가 밖 세계로부터의 즉각적 봉

기'라는 환상을 전근대 변란 참여자들은 이미 실천하고 있었던 것이다.<sup>1)</sup>

또한 이 '혁세의 종교사'는 종교학의 대상과 관점을 확장하는 데 있어서도 많은 시사점을 준다. 변란 참여자들의 세계에 대한 상상을 재구성하는 것은 개별 사건에서 일어난 사실들을 검증하는 것보다 더 문헌적으로 실증하기가 용이한 작업이다. 우리는 부족하고 공백이 많은 자료를 연구자의 상상으로 채우는 모험을 최소화하면서도, 혁세적 세계관의 구조와 그 작동 방식을 검토할 수 있었다. 장클로드 슈미트(Jean-Claude Schmitt)의 표현대로, “사회적 상상을 역사적으로 이해”하는 것은 방법론적으로 가능할뿐더러, 지적으로도 매우 유의미한 작업이다.<sup>2)</sup>

이 연구는 개별 사건 자료에 대한 엄밀한 분석을 행하지는 않았다. 이것은 방법론적으로는 불가피한 선택이었으나, 추후의 사례 연구를 통해서 보충될 필요가 있다. 이 분야의 연구가 시작되었던 20세기 후반과는 달리, 조선후기 변란에 대한 자료는 접근이 용이해졌고 사례 연구 또한 상당량이 축적되었다. 변란의 역사적 연구에 대해 이 논문이 제안하는 것은 비교연구의 가치와 효용성이다. 개별 사례에 대한 조사에서는 분명하게 드러나지 않는 의례적 실천의 기능이나 예언 담론의 의미 등은 복수의 사례를 나란히 두고 검토함으로써 더욱 분명해질 수 있다. 이 방법을 통해서만 이들 실천이나 서사의 개별 요소들이 의미를 지니게 되는 체계를 인식할 수 있기 때문이다. 그러나 모든 비교가 반드시 이 연구에서 이루어진 것과 같이 광범위한 자료를 대상으로 할 필요는 없다. 주제에 따라서는 둘이나 셋 정도의 역사적 텍스트를 그 맥락까지 고려하여 보다 세밀하게 비교하는 편이 훨씬 유용하다. 이 논문에서 단편적으로 다루어진 여러 논점들은 상당수가 독립적인 주제로서, 브루스 링컨이 제안하는 '약한 비교'를 통해 더욱 상세히 검토될 필요가 있다.<sup>3)</sup>

이 논문은 교차문화적인 자료까지 검토 범위에 넣는 일을 가능한 한 자제하였다. 그러나 같은 시기 중국이나 일본에서 종교와 저항정치가 어떤 관계를

- 
- 1) 이 주제에 대해서는 다음을 참조. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Prickly Paradigm Press, LLC, 2004) [나현영 옮김, 『아나키스트 인류학의 조각들』 (포도밭, 2016).
  - 2) Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les Vivants et les Morts dans la société médiévale* (Paris: Gallimard, 1994) [주나미 옮김, 『유령의 역사: 중세 사회의 산 자와 죽은 자』 (오롯, 2015), 24.]
  - 3) '약한 비교'에 대해서는 이 논문 서론의 각주 63) 참조.

가졌는지를 조선의 경우와 비교하는 것은 흥미로운 주제다. 이는 이 연구의 범위를 넘어서는 문제이지만 대략적인 논점을 제시할 수는 있겠다. 동북아시아의 세 지역은 유교, 불교, 도교 등에서 비롯한 문화적 재료들을 공유하고 있었지만 반란에서 드러나는 종교적 형태는 대단히 이질적이었다. 거친 일반화를 감수하고 말한다면, 명·청대 중국에서 종교적 반란은 가경(嘉慶) 백련교(白蓮教)의 난이나 태평천국의 난에서 전형적으로 나타나듯이 조직화된 민간 결사에 의해 주도되는 경우가 지배적이었다.<sup>4)</sup> 이것은 동학농민전쟁 이전까지 비교적 느슨하고 임시적인 익명의 조직을 통한 변란이 주를 이루었던 조선과의 결정적인 차이다. 한편 근세 일본의 잇키(一揆)나 우치코와시(打ちこわし)와 같은 봉기에서의 요나오시(世直し)에 대한 상상이나 이치미신스이(一味神水)와 같은 의례적 결의 행위 또한 좋은 비교 대상이다.<sup>5)</sup> 또한 지역적 할거의 형태를 띤 중국 종교결사들의 반란이나 번주(藩主)에게 인정(仁政)을 요구하는 경우가 주를 이루었던 일본의 잇키가, 적어도 모의의 차원에서는 왕조의 교체를 목표로 행해지는 일이 많았던 조선의 변란과 어떻게 다른지를 살펴보는 것도 중요하다. 이들 주제는 조선의 계(契), 중국의 사(社), 일본의 코(講)와 같은 민간결사형태의 차이나, 중앙 및 지방 권력의 의례정치적 구성 양식의 상이점 등을 통해 논의될 수 있을 것이다.

마지막으로, 이 연구의 제목을 ‘종교사(history of religion)’라고 붙인 이유에 대해 설명하고자 한다. 종교사란 역사적 방법을 이용하는 종교 연구의 한 분야이기도 하지만, 특정한 학적 전통(대표적으로 시카고 학파)에서는 종교학 그 자체를 가리키는 말로 사용되기도 한다. 이 전통에 속하는 대표적인 학자인 조너선 스미스가 지적한 바와 같이, “종교”와 “역사”는 그 각각도 어려운 개념이고, 둘을 나란히 놓았을 때 어떤 학문이 되는지에 대해서 연구자는 언제나 고민할 수밖에 없다.<sup>6)</sup> 그러나 이 애매한 이름은 ‘역사적 현상으로서의 종교’를 사유하는 데 있어 창조적인 긴장감을 유지할 수 있게 한다. 변란이라는 너무나 역사적인 현상을 종교사적 시각으로 살펴보는 것은 그 긴장감을 활용하기에 좋은 주제다.

4) 鈴木中正, 『中国史における革命と宗教』(東京大学出版会, 1974).

5) 安丸良夫, 『日本の近代化と民衆思想』(平凡社, 1999), 339-365, 372-398; 吳座勇一, 『一揆の原理』(洋泉社, 2012), 115-135.

6) Jonathan Z. Smith, 『종교 상상하기』, 70-71.

## 참고문헌

[1차 문헌] (제목 순)

- 崔奎瑞, 『良齋集』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 『鑑寅錄』 [金用柱 編, 『鄭鑑錄』 (京城: 朝鮮圖書株式會社, 1923)]
- 『慶尙監營啓錄』 2 [『국역 각사등록』 43 (세종대왕기념사업회, 2014)]
- 『高麗史』 (<http://db.history.go.kr>)
- 『光海君日記』 (<http://sillok.history.go.kr>)
- 『嶠南公蹟』 (<http://yoksa.aks.ac.kr>)
- 『國朝寶鑑』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 李元禎, 『歸巖集』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 『癸丑 推案及鞫案』 (『推鞫』 [19:305-454])
- 『錦營啓錄』 (<http://db.history.go.kr>)
- 李復榮, 『南遊隨錄』 (<http://www.e-donghak.or.kr>)
- 『盧繼信推案』 (『推鞫』 [9:495-613])
- 閔鼎重, 『老峯集』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 金昌協, 『農巖集』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 瞿曇悉達, 『唐開元占經』 (<https://ctext.org>)
- 『唐文粹』, (<http://skqs.snu.ac.kr>)
- 『道說秘訣』 (규장각 奎12373)
- 『大東野乘』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 『大明律講解』 (<http://e-kyujanggak.snu.ac.kr>)
- 『大明律直解』 [박철주 역주, 『역주 대명률직해』 (민속원, 2014)]
- 『大典通編』 ([db.history.go.kr](http://db.history.go.kr))
- 宋浚吉, 『同春堂集』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- G. Mutel, 『東學文書』 (<http://www.e-donghak.or.kr>)
- 吳知泳, 『東學史(草稿本)』 (<http://www.e-donghak.or.kr>)
- 黃玿, 『梅泉野錄』 (<http://db.history.go.kr>)
- 尹拯, 『明齋遺稿』 (<http://db.itkc.or.kr>)
- 『明宗實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)
- 『戊申逆獄推案』 1-10 (『推鞫』 [14:399-794], [15:1-995] [16:1-640])
- 『謀反大逆罪人德基等鞫案』 (『推鞫』 [29:189-226])

『謀逆同參罪人柳泰守等推案』 乾, 坤 (『推鞠』 [24:277-663])

『朴相漢推案』 (『推鞠』 [9:383-415])

『朴業貴推案』 (『推鞠』 [10:391-438])

金時讓, 『涪溪記聞』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『秘訣輯錄』 (규장각奎7568)

『備邊司臚錄』 (<http://db.history.go.kr>)

『邪學罪人姜彝天等推案』 (『推鞠』 [25:147-298])

『邪學罪人金鏞等推案』 (『推鞠』 [25:299-402])

『邪學罪人嗣永等推案』 (『推鞠』 [25:722-849])

『邪學罪人李基讓等推案』 (『推鞠』 [25:1-146])

『山林經濟』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『三國志』 (<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>)

『三略直解』 (<https://ctext.org>)

『尙書』 (<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>)

成周憲, 『書雲觀志』 [이면우, 허운섭, 박권수 역주, 『서운관지』 (소명출판, 2012)]

『宣祖實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

『宣祖修整實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

『成宗實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

李瀾, 『星湖僊說』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『世祖實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

『世宗實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

『宋匡裕獄事文書』 1, 2 (『推鞠』 [4:171-386])

李壑, 『松窩雜說』 (<http://db.itkc.or.kr>)

宋時烈, 『宋子大全』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『肅宗實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

安鼎福, 『順菴集』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『純祖實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)

『拾遺記』 (<http://skqs.snu.ac.kr>)

『承政院日記』 (<http://sjw.history.go.kr>)

『詩經』 (<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>)

『新增東國輿地勝覽』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『辛丑 推案及鞫案』 (『推鞠』 [1:2-196])

朴思浩, 『心田稿』 (<http://db.itkc.or.kr>)

『梁禹鞫推案』 (『推鞠』 [10:1-57])

權近, 『陽村集』 (<http://db.itkc.or.kr>)  
 柳夢寅, 『於于野談』 (신익철, 이형대, 조용희, 노영미 옮김, 『어우야담』 (돌베개, 2006.)  
 『呂氏春秋』 (<http://skqs.snu.ac.kr>)  
 『逆适獄事文書』 (『推鞠』 [2:375-822])  
 『逆璽瑛推案』 (『推鞠』 [9:615-918])  
 『逆有林獄事文書』 (『推鞠』 [2:149-242])  
 『逆賊公彦膺中慶中憲周獄案』 (『推鞠』 [28:131-226])  
 『逆賊朴天建等推案』 (『推鞠』 [5:555-603])  
 『逆賊守禎等獄案』 (『推鞠』 [28:671-835])  
 『逆賊沈鼎衍等推案』 2, 3 (『推鞠』 21:613-856)  
 『逆賊呂還等推案』 (『推鞠』 [10:113-306])  
 『逆賊尹志等推案』 (『推鞠』 [21:491-612])  
 『逆賊李基安等推案』 (『推鞠』 [5:511-553])  
 『逆賊李忠慶文書』 1, 2 (『推鞠』 [4:477-613])  
 『逆賊益信等推案』 (『推鞠』 [6:83-542])  
 『逆賊仁邦京來等推案』 (『推鞠』 [24:143-268])  
 『逆賊林碩幹等推案』 (『推鞠』 [5:276-432])  
 『逆賊晉鏞遠德等獄案』 (『推鞠』 [28:369-618])  
 『逆賊弼濟岐鉉等推案』 (『推鞠』 [29:409-439])  
 李肯翊, 『練藜室記述』 (<http://db.itkc.or.kr>)  
 『英祖實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)  
 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』 (<http://db.itkc.or.kr>)  
 黃玹, 『梧下記聞』 (<http://www.e-donghak.or.kr>)  
 『要覽歷歲』 [金用柱 編, 『鄭鑑錄』 (京城: 朝鮮圖書株式會社, 1923)]  
 成俔, 『慵齋叢話』 (<http://db.itkc.or.kr>)  
 鄭經世, 『愚伏集』 (<http://db.itkc.or.kr>)  
 『右捕廳臚錄』 [포도청, 『捕盜廳臚錄』 上-中 (보경문화사, 1985)]  
 『韻府群玉』 (<http://skqs.snu.ac.kr>)  
 『元八推案』 (『推鞠』 [19:455-576])  
 『六韜』 (<http://skqs.snu.ac.kr>)  
 『乙亥 捕盜廳推案』 (『推鞠』 21:387-490)  
 「李沁鄭鑑山水秘錄」 [鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』 (東京: 宗教研究會, 1908)]  
 『李榮昌等推案』 (『推鞠』 [11:723-916])

『李瞻漢推案』(『推鞠』 [11:1-123])  
『仁祖實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)  
『日省錄』(<http://db.itkc.or.kr>)  
『壬申 推案及鞫案』(『推鞠』 [5:141-274])  
『莊子』(<https://ctext.org/zhuangzi>)  
申昞, 『再造藩邦志』(<http://db.itkc.or.kr>)  
『鄭鑑錄』(東洋文庫 VII-3-132)  
『正祖實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)  
『鄭澣獄事文書』 3, 4, 7, 8 (『推鞠』 [4:695-974]), 10, 11 (『推鞠』 [5:1-140])  
『諸家秘說』(UC Berkeley Asami Library 33.5)  
李承休, 『帝王韻紀』(<http://db.history.go.kr>)  
『左捕廳臈錄』 [포도청, 『捕盜廳臈錄』 下 (보경문화사, 1985)]  
『罪人金承錫崔壽萬推案』(『推鞠』 [13:617-658])  
『罪人李標推案』(『推鞠』 [13:183-241])  
『罪人鄭濂等推案』(『推鞠』 [13:81-115])  
『罪人之曙推案』(『推鞠』 [21:35-106])  
『罪人振采等推案』 坤 (『推鞠』 [27:1-182])  
『罪人致奎昌坤柳性浩李元基鞫案』(『推鞠』 [27:585-723])  
『罪人亨瑞尙采申季亮鞫案』(『推鞠』 [27:725-852])  
『中宗實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)  
金煜, 『竹下集』(<http://db.itkc.or.kr>)  
洪萬宗, 黃胤錫, 『增補 海東異蹟』 [신해진, 김석태 역주, 『(증보) 해동이적 : 한국  
仙人과 異人の 叢話』 (景仁文化社, 2011)]  
『晉州罪人等鞫案』(『推鞠』 [29:267-364])  
『徵秘錄』(국립중앙도서관 한古朝19-110)  
『震維勝覽』(규장각 奎7732)  
『車忠傑推案』(『推鞠』 [10:811-905])  
『讖書類聚』(東洋文庫 VII-3-132)  
『靑華山人八域志抄』(규장각 想白古 915.1-Y58c)  
『體宗推案』(『推鞠』 [11:693-722])  
『崔先生文集道源記書』(<http://www.e-donghak.or.kr>)  
『忠淸監營啓錄』 6 [『국역 각사등록』 30 (세종대왕기념사업회, 2012)]  
『太祖實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)  
『太宗實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)

李重煥, 『擇里志』 (이익성 옮김, 『택리지』 (을유문화사, 2012))  
『咸以完金寅等推案』 天, 人 (『推鞠』 [11:183-592])  
『顯宗改修實錄』 (<http://sillok.history.go.kr>)  
『洪箕疇等推案』 『推鞠』 [12:1-114])  
『洪氏日記』 (규장각 古4252.4-26)  
『洪忠先推案』 (『推鞠』 [21:249-334])  
『後漢書』 (<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>)

[단행본 및 논문] (저자명 순)

강명관, 『허생의 섬, 연암의 아나키즘』 (휴머니스트, 2017).  
계봉우, 『꿈 속의 꿈: 고려인 민족운동가 계봉우 자서전』 (강남대학교 출판부, 2009).  
고성훈, “正祖朝 洪福榮 獄事와 山人勢力”, 《동국사학》 26 (1992): 151-175.  
\_\_\_\_\_, 『朝鮮後期 變亂研究』 (동국대학교 박사학위논문, 1993).  
\_\_\_\_\_, “英祖朝 變亂의 一端: 李之曙 變란을 중심으로”, 《국사관논총》 46 (1993): 159-189.  
\_\_\_\_\_, “조선후기 '해도기병설(海島起兵說)' 관련 변란의 추이와 성격”, 《조선시대사학보》 3 (1997).  
\_\_\_\_\_, “1877년 張赫晉의 楸子島 공략 모의의 추이와 성격”, 《역사와실학》 30 (2006): 105-138.  
\_\_\_\_\_, “1869年 光陽亂 研究”, 《사학연구》 85 (2007): 121-157.  
\_\_\_\_\_, “正祖年間 三水府 逆謀事件의 추이와 성격”, 《사학연구》 90 (2008): 101-144.  
\_\_\_\_\_, “1601년 제주도 역모 사건의 추이와 성격”, 《사학연구》 96 (2009): 155-194.  
\_\_\_\_\_. 『영조의 정통성을 묻다: 무신란과 모반 사건』 (한국학중앙연구원출판부, 2013)  
\_\_\_\_\_, “조선후기 민중사상과 鄭鑑錄의 기능”, 《역사민속학》 47 (2015): 113-146.  
고수연, “『戊申逆獄推安』에 기록된 戊申亂 叛亂軍의 성격”, 《역사와 담론》 82 (2017): 119-168.



- 고을희, “정조대(正祖代) 서양 선교사와 양박(洋舶) 영입 시도”, 《교회사연구》 25 (2005): 263-315.
- 김선자, “창세신화, 미륵의 귀환을 꿈꾸다”, 심재관 편, 『석가와 미륵의 경쟁담』 (씨아이알, 2013): 87-143.
- 김선혜, “재판”, 오금성 외, 『명청시대 사회경제사』 (이산, 2007): 149-180.
- 김성우, “17세기의 위기와 숙종대 사회상”, 《역사와 현실》 25 (1997): 12-47.
- 김세봉, “孝宗初 金自點 獄事에 대한 一研究”, 《사학지》 34 (2001): 113-145.
- 김수산, 이동민, 『鄭鑑錄』 (명문당, 1981).
- 김시덕, 『동아시아, 해양과 대륙이 맞서다』 (메디치, 2015).
- 김신희, “‘정감록’ 기억의 형성과 예언서 출현: 1739년 李濱 사건을 중심으로”, 《한국문화》 84 (2018): 215-253.
- 김영민, “국문학 논쟁을 통해서 본 조선 후기의 국가, 사회, 행위자”, 《일본비평》 19 (2018): 194-255.
- 김영석, “추국의 의미 변화와 분류”, 《법사학연구》 48 (2013): 33-56.
- 김용덕, “鄭汝立研究”, 《한국학보》 2/3 (1976): 3040-3083.
- 김우철, “憲宗 10년(1844) 懷平君 李元慶 謀反 사건과 그 의미: 哲宗 즉위의 숨겨진 배경”, 《역사와 담론》 55 (2010): 65-103.
- \_\_\_\_\_, “철종 2년(1851) 李明燮 모반 사건의 성격”, 《한국사학보》 40 (2010): 183-211.
- \_\_\_\_\_, “조선 후기 변란에서의 정씨(鄭氏) 진인(眞人) 수용 과정 -『정감록(鄭鑑錄)』 탄생의 역사적 배경-”, 《조선시대사학보》 60 (2012): 71-104.
- \_\_\_\_\_, 『조선 후기 정치·사회 변동과 추국』 (경인문화사, 2013).
- 김의환, “辛未年(1871년) 李弼濟亂: 동학과의 연관성을 중심으로”, 『전통시대의 민중운동』 下 (폴빛, 1981).
- 김일권, 『우리 역사의 하늘과 별자리』 (고즈윈, 2008).
- 김정인, “『동학사』의 편찬 경위”, 《한국사연구》 170 (2015): 29-59.
- 김종서, “韓末, 日帝下 韓國宗教 研究의 展開”, 한국정신문화연구원 철학종교연구실 편, 『韓國思想史大系』 6 (韓國精神文化研究院, 1993): 243-314.
- 김탁, 『정감록: 새 세상을 꿈꾸는 민중들의 예언서』 (살림, 2005).
- \_\_\_\_\_, 『조선의 예언사상』 上, 下 (북코리아, 2016).
- 김현선, 『한국의 창세신화: 무가로 보는 우리의 신화』 (길벗, 1994).
- \_\_\_\_\_, “「彌勒과 釋迦의 對決」 神化素의 世界的 分布와 變異”, 심재관 편, 『석가와 미륵의 경쟁담』 (씨아이알, 2013): 203-242.
- 남의현, “元·明交替期 한반도 북방경계인식의 변화와 성격”, 《한일관계사연구》 39

- (2011): 37-73.
- 노길명, 『한국의 종교운동』 (고려대학교출판부 2005).
- 노명호, “高麗時代의 多元의 天下觀과 海東天子”, 《한국사연구》 105 (1999): 3-40.
- 문경득. “조선 후기 심문 진술 기록의 사료비판 방법론 연구”, 《조선시대사학보》 83 (2017): 281-311.
- 박성지. “문공치 환상의 반역성, 역사성, 정치성- 세종 26년(1444), 황해도 재령 군 문공치(文恭治) 처형사건을 중심으로”, 《국어국문학》 184 (2018): 119-161.
- 박인규, “수운 최제우와 증산 강일순의 괴질론”, 《종교학연구》 34 (2016): 115-138.
- 박해선, “식민지 조선과 정감록”. 《일본근대학연구》 59 (2018): 293-310.
- 배항섭, “19세기 변란의 추이와 특징”, 『1894년 농민전쟁연구 2 -18.19세기의 농민항쟁-』 (역사비평사, 1992).
- \_\_\_\_\_, 『朝鮮後期 民衆運動과 東學農民戰爭의 勃發』 (경인문화사, 2002).
- \_\_\_\_\_, 『19세기 민중사 연구의 시각과 방법』 (성균관대학교 출판부, 2015).
- \_\_\_\_\_, “1880~90년대 동학의 확산과 동학에 대한 민중의 인식”, 《조선시대사학보》 77 (2016): 231-262.
- 배혜숙, “乙亥獄事의 參與階層에 關한 研究: 羅州掛書事件을 中心으로”, 《백산학보》 40 (1992): 187-215.
- \_\_\_\_\_, “19世紀 漢城府 金守禎 舉事計劃 研究”, 《사학연구》 50 (1995): 177-233.
- \_\_\_\_\_, “正祖年間 洪福榮獄事 研究”, 《역사와 실학》 5·6 (1995): 177-223.
- \_\_\_\_\_, 『朝鮮後期 社會抵抗集團과 社會變動 研究』 (동국대학교 박사학위논문, 1995).
- \_\_\_\_\_, “조선 후기 비기에 나타난 시대의식 연구: 체제 저항현상을 중심으로”, 《상명사학》 8 (2003): 293-321.
- 백승종, “한국에서의 미륵신앙의 역사적 전개: 그 지속성과 변모의 과정을 추적한다”, 《원불교사상과 종교문화》 21 (1997): 521-561.
- \_\_\_\_\_, “18세기 후반 평민지식인들의 지하조직: 1785년 3월의 정감록 사건”, 《한국사론》 36 (2002): 91-152.
- \_\_\_\_\_, 『한국의 예언문화사』 (푸른역사, 2006).
- \_\_\_\_\_, 『정감록 역모사건의 진실게임』 (푸른역사, 2006).
- \_\_\_\_\_, 『예언가: 우리 역사를 말하다』 (푸른역사, 2007).
- \_\_\_\_\_, “조선후기 천주교와 《鄭鑑錄》: 소문화집단의 상호작용”, 《교회사연구》

- 30 (2008): 5-46.
- 변주승, “조선후기 유민 생존방식의 일면: 승려, 거사(居士), 명화적(明火賊) 집단  
을 중심으로”, 《전주사학》 9 (2009): 197-216.
- 서남동, “두 이야기의 합류”(1979), NCC 신학연구위원회 편, 『民衆과 韓國神學』  
(한국신학연구소, 1982): 237-276.
- 신동훈, “아기장수 설화와 진인출현설의 관계”, 《고전문학연구》 5 (1990):  
103-127.
- 신일철, “鄭鑑錄”, 『한국의 민속·종교사상』 (삼성출판사, 1988): 287-330.
- 양은용, “풍수지리설과 『정감록』”, 《종교문화연구》 19, 2012: 311-324.
- 안춘근 편, 『鄭鑑錄集成』 (아세아문화사, 1981).
- 여진천, 『황사영 백서와 이본』 (국학자료원, 2003).
- 연갑수, “이필제 연구”, 《동학학보》 6 (2003): 183-221.
- 오수창, “19세기 초 중국 八卦教亂과 비교한 洪景來亂의 정치적 특성”, 《대동문  
화연구》 56 (2006): 209-252.
- 오지영, 『東學史: 歷史小說』 (京城: 永昌書館, 1940) [『동학사』 (민학사, 1975)].
- 오항녕, “기축옥사의 비극적 사건과 기억들”, 《한국인물사연구》 23 (2015):  
245-280.
- 우윤, “19세기 민중운동과 민중사상-후천개벽, 정감록, 미륵신앙을 중심으로-”,  
《역사비평》 2 (1988): 219-250.
- 유승훈, 『조선 궁궐 저주 사건』 (글항아리, 2016).
- 유승희, 『조선 민중 역모 사건: 재판 기록으로 살펴본 조선의 두 얼굴』 (위즈덤하  
우스, 2016).
- 윤대원, “李弼濟亂의 研究”, 《한국사론》 16 (1987): 장영민, “1871년 영해 동학  
난 연구”, 《한국학보》 47 (1987): 127-207.
- 윤병철, “정감록의 사회변혁 논리와 사회적 의의”, 《정신문화연구》 28/1, (2005):  
95-125.
- 윤이흠, “신념유형으로 본 한국종교사”, 『한국종교연구』 1 (집문당, 1986): 9-43.
- 윤해동, 이소마에 준이치 편, 『종교와 식민지 근대: 한국 종교의 내면화, 정치화  
는 어떻게 진행되었나』 (책과함께, 2013).
- 이경식, “조선후기의 화전농업과 수세문제”, 《한국문화》 10 (1989): 159-210.
- 이민수, 『新譯 鄭鑑錄』 (흥신문화사, 1985)
- 이이화, “19세기 전기의 民亂研究”, 《한국학보》 35 (1984): 56-88.
- \_\_\_\_\_, 『민란의 시대: 조선의 마지막 100년』 (한겨레출판, 2017).
- 이병도, 『高麗時代의 研究: 特히 圖讖思想의 發展을 中心으로』, 서울대학교 대학

- 원 박사논문, 1948.
- 이병희, “高麗時期 術僧의 活動과 그 意味”, 《석당논총》 62 (2015): 171-219.
- 이상배, “英祖朝 尹志掛書事件과 政局의 動向”, 《한국사연구》 76 (1992): 71-98.
- 이태진, 홍순민, “『日省錄』刀削의 실상과 경위”, 《한국문화》 10, 1989.
- 이평래, “몽골 창세신화의 “꽃 피우기 경쟁” 화소 검토”, 심재관 편, 『석가와 미륵의 경쟁담』 (씨아이알, 2013): 144-183.
- 이희권, “鄭汝立 謀叛事件에 대한 考察”, 《창작과 비평》 10/3 (1975): 204-219.
- 장영민, “1871年 寧海 東學亂”, 《한국학보》 13/2 (1987): 98-135.
- \_\_\_\_\_, “東學思想과 民衆信仰”, 《동학연구》 2 (1998): 101-128.
- \_\_\_\_\_, 『동학의 정치사회운동』 (경인문화사, 2004).
- 장지연, “규장각 소장 『秘訣輯錄』(奎 7568) 수록 「三韓山林秘記」 분석”, 《인문과 학논문집》 50, 2013: 131-148.
- \_\_\_\_\_, 『고려·조선 국도풍수론과 정치이념』 (신구문화사, 2015).
- 전주대학교 한국고전학연구소, 『추안급국안: 국역본』 1-90 (흐름, 2014).
- 정석종, “조선후기 숙종연간의 미륵신앙과 사회운동”, 한우근박사 정년기념사학논총 간행준비위원회(편), 『韓祐勳博士 停年紀念史學論叢』 (지식산업사, 1981).
- \_\_\_\_\_, “肅宗年間 僧侶勢力의 舉變計劃과 張吉山- 李悅, 兪選基等의 上變을 中心으로-”, 《동방학지》 31 (1982): 105-145.
- \_\_\_\_\_, 『朝鮮後期社會變動研究』 (일조각, 1983).
- \_\_\_\_\_, “『장길산』의 재료가 된 「추안급국안」과 정약용의 「경세유표」”, 《역사비평》 18 (1992): 215-219.
- 정응수, “정성공(鄭成功) 일가에 대한 조선정부의 인식 변화: 『조선왕조실록』을 중심으로”, 《일어일문학》 55 (2012): 435-453.
- \_\_\_\_\_, “조선 후기의 해상진인과 정경(鄭經) 부자”, 《일본문화학보》 58 (2013): 365-380.
- \_\_\_\_\_. “조선의 구세주 ‘정도령’이 된 타이완의 정성공 3대”, 《일본문화학보》 76 (2018): 191-209.
- 정진영, 『조선시대 향촌사회사』 (한길사, 1988).
- 정진희, “오키나와 미륵·석가 경쟁담의 실제”, 심재관 편, 『석가와 미륵의 경쟁담』 (씨아이알, 2013): 50-86.
- 조광, “黃嗣永帛書의 社會思想的 背景”, 《사총》 21·22 (1977): 347-371.
- \_\_\_\_\_, “조선 후기 민중사상과 동학농민전쟁”, 《백제문화》 23 (1994): 15-20.
- 조동일, “진인(眞人) 출현설의 구비문학적 이해”, 장덕순선생 화갑기념논문집 간행위원회 편, 『한국고전산문연구』 (동화문화사, 1981): 113-131.

- \_\_\_\_\_, 『민중영웅이야기: 연원과 현장』 (문예출판사, 1992).
- 최남선, 『朝鮮常識問答』 (동명사, 1946).
- 최선희, “조선후기 숙종대 황해도 지역의 “생불(生佛)” 사건”, 《역사학연구》 50 (2013): 121-160.
- 최종성, “숨은 천제: 조선후기 산간제천 자료를 중심으로”, 《종교연구》 53 (2008): 63-84.
- \_\_\_\_\_, “생불과 무당: 무당의 생불신앙과 의례화”, 《종교연구》 68 (2012): 195-219.
- \_\_\_\_\_, “무당에게 제사 받은 생불”, 《역사민속학》 40 (2012): 7-35.
- \_\_\_\_\_, 『요승처경추안』 (지식과교양, 2013).
- \_\_\_\_\_, “어둠 속의 무속: 저주와 반역”, 《한국무속학》 27 (2013): 7-34.
- \_\_\_\_\_, “무업(巫業) 없는 무당: 개종상황에 놓인 조선의 무당들”, 《종교학연구》 32 (2014): 1-22.
- \_\_\_\_\_, “17세기에 의례화된 송대장군”, 《역사민속학》 44 (2014): 71-110.
- \_\_\_\_\_, “생불로 추앙받은 조선의 여인들” 『두 조선의 여성: 신체, 여성, 심성』 (혜안, 2016): 339-366.
- 최종성, 구형찬, 심형준, 윤조철, 정재홍, 박병도, 『역적여환등추안 : 중·풍수가·무당들이 주도한 반란의 심문 기록』 (민속원, 2010).
- 최종성, 조남욱, 구형찬, 심형준, 박병도, 정재홍, 『차충걸추안: 도참을 믿고 생불을 대망했던 민중들의 심문 기록』 (민속원, 2010).
- 최태섭, 『한국, 남자: 귀남이부터 군무새까지, 그 곤란함의 사회사』 (은행나무, 2018).
- 한국학문헌연구소 편, 『推案及鞫案』 1-30, 아세아문화사, 1978-1984.
- 한승훈, “미륵·용·성인: 조선후기 종교적 반란 사례 연구”, 《역사민속학》 33 (2010): 235-291.
- \_\_\_\_\_, 『조선후기 혁세적 민중종교운동 연구: 17세기 용녀부인 사건에서의 미륵 신앙과 무속』 (서울대학교 석사학위논문, 2012).
- \_\_\_\_\_, “미륵의 시대, 진인의 귀환: 조선후기 종교운동에 대한 반란의 현상학”, 《종교연구》 75/2 (2015): 193-226.
- \_\_\_\_\_, “개벽(開闢)과 개혁(改闢): 조선후기 목시종말적 개혁 개념의 18세기적 기원”, 《종교와 문화》 34 (2018): 203-243.
- \_\_\_\_\_, “최초의 정감록 영역본, 그리고 한국 예언서 연구의 난제들”, 《한국문화》 84 (2018).
- 허태용, “17,18세기 북벌론(北伐論)의 추이와 북학론(北學論)의 대두”, 《대동문화

- 연구》69 (2010): 373-418.
- 황선명, “후천개벽과 革世思想: 조선 말기 民衆宗教運動을 중심으로”, 『韓國近代 民衆宗教思想』(학민사, 1983): 7-34.
- \_\_\_\_\_, 『朝鮮朝宗教社會史研究』(일지사, 1985).
- 江川純一, 『イタリア宗教史学の誕生: ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背 景』(東京: 勁草書房, 2015).
- 串田久治, 『王朝滅亡の予言歌: 古代中国の童謡』(東京: 大修館書店, 2009) [홍승 현 옮김, 『왕조 멸망의 예언가: 동요를 통해 본 한제국 흥망사』(경북대학교 출 판부, 2015)].
- 今西龍, “『鄭鑑錄』解題”, 《佛敎史學》1-10 (1912): 53-57.
- 金用柱 編, 『鄭鑑錄』(京城: 朝鮮圖書株式會社, 1923).
- 鈴木信昭, “朝鮮後期天主教思想と『鄭鑑錄』”, 《朝鮮史研究会論文集》40 (2002): 67-95.
- 鈴木中正, 『中国史における革命と宗教』(東京大学出版会, 1974).
- \_\_\_\_\_, “千年王国運動の世界史的展開”, 鈴木中正 編, 『千年王国の民衆運動 の研究: 中国・東南アジアにおける』(東京: 東京大学出版会, 1982): 3-106.
- 柳田文治郎 編, 『眞本 鄭堪錄』(京城: 以文堂, 1923).
- 松本真輔, “韓國の予言書『鄭鑑錄』と東アジアを駆けめぐった鄭經の朝鮮半島侵攻 説”, 《アジア遊学》161 (2013): 130-142.
- 細井肇 編, 『鄭鑑錄』(東京: 自由討究社, 1923).
- 孫晉泰 編, 『朝鮮神歌遺篇』(東京: 郷土研究社, 1930) [김종균, 강미정, 이원영, 조흥운 주해, 『조선신가유편』(박이정, 2012)].
- 岸本美緒, 『東アジアの「近世」』(東京: 山川出版社, 1998) [노영구 옮김, 『동아시 아의 「근세」』(와이즈플랜, 2018)].
- 安丸良夫, 『日本の近代化と民衆思想』(平凡社, 1999[1974]).
- 吳座勇一, 『一揆の原理』(洋泉社, 2012).
- 羽田正 編, 『海から見た歴史』(東京: 東京大学出版会, 2013) [조영현, 정순일 옮 김, 『바다에서 본 역사』(민음사, 2018).]
- 李能和, 『朝鮮基督教及外交史』下編(京城: 朝鮮基督教彰文社, 1928).
- 蒋少华, “金陵王气的历史回音”《寻根》2011/4 (2011): 90-92.
- 張志淵, 『朝鮮儒敎淵源』(京城: 匯東書館, 1922) [이민수 역, 『조선유교연원』(명 문당, 2009)].
- 鮎貝房之進, 『鄭鑑錄解題』(부산대학교 도서관 OMO 3-10 4) (1913, 미출간)

- 趙景達, 『異端の民衆反乱 東学と甲午農民戦争』(東京: 岩波書店, 1998) [박맹수 옮김, 『이단의 민중반란: 동학과 갑오농민전쟁 그리고 조선 민중의 내셔널리즘』(역사비평사, 2008)].
- \_\_\_\_\_, 『朝鮮民衆運動の展開: 士の論理と救済思想』(東京: 岩波書店, 2002), [허영란 옮김, 『민중과 유토피아: 한국 근대 민중운동사』(역사비평사, 2009)].
- 村山智順, 朝鮮總督府 編, 『朝鮮の占トと豫言』(京城: 朝鮮總督府, 1933) [김희경 옮김, 『조선의 점복과 예언』(동문선, 2005)].
- \_\_\_\_\_, 朝鮮總督府 編, 『朝鮮の類似宗教』(京城: 朝鮮總督府, 1935) [최길성, 장상언 옮김, 『조선의 유사종교』(계명대학교출판부, 1991)].
- 崔南善, 『薩滿教筮記』(1927) [전성곤 옮김, 『불함문화론·살만교차기』(경인문화사, 2013)].
- 鶴谷誠隆, 『朝鮮の宗教』(東京: 宗教研究會, 1908).
- 玄丙周 編, 『批難 鄭鑑錄眞本』(京城: 槿花社, 1923).
- Allen, Douglas, *Myth and religion in Mircea Eliade* (New York: Garland Pub., 1998) [유요한 옮김, 『엘리아데의 신화와 종교』(이학사, 2008)].
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, (New York: Viking, 1963) [홍원표 옮김, 『혁명론』(한길사, 2004)].
- Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford University Press, 1997) [류성민 옮김, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』(한신대학교출판부, 2007)].
- Bloch, Marc, *Les Rois Thaumaturges* (Paris: Librairie Istra, 1924) [박용진 옮김, 『기적을 행하는 왕』(한길사, 2015)].
- Boia, Lucian, *Pour une Histoire de L'Imaginaire* (Paris: Les Belles Lettres, 1998) [김응권 옮김, 『상상력의 세계사』(동문선, 2000)].
- Boyer, Pascal, *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books), 2001, [이창익 옮김, 『종교, 설명하기: 종교적 사유의 진화론적 기원』(동녘사이언스, 2015)].
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'Epoque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1985) [주경철, 조준희 옮김, 『지중해: 펠리페 2세 시대의 지중해 세계』(까치글방, 2017)].
- Burke, Peter, *What is cultural history?* (Cambridge: Malden, 2004) [피터 버크, 조한욱 옮김, 『문화사란 무엇인가』(길, 2005)].
- Campbell, Joseph., *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton:

- Princeton University Press, 2004).
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970[1957]).
- Dallet, Charles, *Histoire de l'église de Corée* 1 (Paris: Libraire Victor Palmé, 1874).
- Darnton, Robert, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: W.W. Norton, 1995) [주명철 옮김, 책과 혁명: 프랑스 혁명 이전의 금서 베스트 셀러』(길, 2014)].
- Davis, James C., *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700* (New York: Cambridge University Press, 1983),
- Deuchler, Martina, *Under The Ancestors' Eyes: Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2015) [김우영, 문옥표 옮김, 『조상의 눈 아래에서: 한국의 친족, 신분 그리고 역사성』(너머북스, 2018)].
- Douglas, Mary, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York: Routledge, 2003[1970]) [방원일 옮김, 『자연 상징: 우주론 탐구』(이학사, 2014)].
- Eliade, Mircea, *le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, (Paris: Payot, 1951) [이윤기 옮김, 『샤머니즘: 고대적 접신술』(까치, 1996)].
- \_\_\_\_\_, *Cosmos and History: the Myth of the Eternal Return* (New York: Harper & Brothers, 1959) [정진홍 옮김, 『宇宙와 歷史』(현대사상사, 1976)].
- \_\_\_\_\_, *Méphistophélès et l'androgynie* (Paris: Gallimard, 1962) [최건원, 임왕준 옮김, 『메피스토펠레스와 양성인』(문학동네, 2006)].
- \_\_\_\_\_, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1975[1963])
- Garrett, Clarke, "Popular Religion in the American and French Revolutions" in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and Cross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 69-88.
- Geertz, Clifford, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980) [김용진 옮김, 『극장국가 느가라: 19세기 발리의 정치체계를 통해서 본 권력의 본질』(놀민, 2017)].



- Ginzburg, Carlo, *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia* (Torino: Einaudi, 1986) [John and Anne C. Tedeschi trans., *Clues, Myths, and the Historical Method*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013)].
- Gluckman, Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (New York: Free Press, 1963).
- \_\_\_\_\_, *Custom and Conflict in Africa* (New York: Barnes & Noble, 1967).
- Graeber, David, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Prickly Paradigm Press, LLC, 2004) [나현영 옮김, 『아나키스트 인류학의 조각들』 (포도밭, 2016)]
- Graeber, David, and Marshall Sahlins, *On Kings* (Chicago: HAU Books, 2017)
- Grendi, Edoardo, "Micro-analisi e storia sociale," *Quaderni storici* 35 (1977): 506-520.
- Grottanelli, Cristiano, "Archaic Forms of Rebellion and their Religious Background," in Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and Cross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 15-45.
- Handerson, Gregory, *Korea: The Politics of Vortex* (Cambridge : Harvard University Press, 1968) [이종삼, 박행웅 옮김, 『소용돌이의 한국정치 (한울아카데미, 2000)]
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651) (<https://en.wikisource.org/wiki/Leviathan>)
- Hobsbawm, Eric, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1971[1959]).
- Horsley Richard A., and John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis: Winston Press, 1985)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Berlin: Nicolai, 1820) (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts>)
- Hill, Christopher, "Popular Religion and the English Revolution" in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and C*

- ross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 46-68.
- Hirschman, Albert O., *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1991) [이근영 옮김, 『보수는 어떻게 지배하는가』 (웅진지식하우스, 2010)].
- Hulbert, Homer B., "The Religion of the Heavenly Way," *The Korea Review* 6/12 (1906): 460-465.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Cornell University Press, 1981) [이경덕, 사강목 옮김, 『정치적 무의식: 사회적으로 상징적인 행위로서의 서사』 (민음사 2015)].
- Kim, Sun Joo, *Marginality and Subversion in Korea: The Hong Kyongnae Rebellion of 1812* (Seattle: University of Washington Press, 2007).
- Lanternari, Vittorio, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, (Roma: Editori riuniti, 2003[1960]) [Lisa Sergio trans. *The Religions of the Oppressed: a Study of Modern Messianic Cults*, (New York: The New American Library, 1963)].
- Lewy, Guenter, *Religion and Revolution* (London: Oxford University Press, 1974).
- Lincoln, Bruce, "Introduction," in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and Cross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 3-11.
- \_\_\_\_\_, "Notes Toward a Theory of Religion and Revolution," in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and Cross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 266-292.
- \_\_\_\_\_, "Culture," in Will Braun and Russel T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London: Cassell Academic, 2000): 409-422.
- \_\_\_\_\_, *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison* (Chicago: University of Chicago Press, 2018).
- Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la Prima Deca Di Tito Livio* (1531) ([https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi\\_sopra\\_la\\_prima\\_Deca\\_di\\_Tito\\_Livio](https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio)).
- More, Thomas, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516) [주경철 옮김, 『유토피아』 (을유문화사, 2007)]

- Paden, William E., *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, (Boston, Mass.: Beacon Press, 2003) [이민용 옮김, 『성스러움의 해석』 (청년사, 2005)].
- Rank, Otto, *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung* [이유진 옮김, 『영웅의 탄생』 (루비박스, 2016), 152-153.]
- Robertson, Roland, "Classic Sociological Perspective on Religion and Revolution," in Bruce Lincoln ed., *Religion Rebellion, Revolution: an Inter-disciplinary and Cross-cultural Collection of Essays* (London: Macmillan, 1985): 236-265.
- Sahlins, Marshall, *Islands of History*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1985) [최대희 옮김, 『역사의 섬들』 (뿌리와 이파리, 2004)].
- Schmitt, Jean-Claude, *Les Revenants. Les Vivants et les Morts dans la société médiévale* (Paris: Gallimard, 1994) [주나미 옮김, 『유령의 역사: 중세 사회의 산자와 죽은 자』 (오롯, 2015)].
- Schröter, Susanne, "Rituals of Rebellion - Rebellion as Ritual: A theory Reconsidered," *Toronto Studies in Religion* 29, (2003): 41-58.
- Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven, Yale University Press, 1976) [김춘동 옮김, 『농민의 도덕경제: 동남아시아의 반란과 생계』 (아카넷, 2004)].
- \_\_\_\_\_, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale Univ. Press, 1985).
- \_\_\_\_\_, *Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven : Yale University Press, 2009) [이상국 옮김, 『조미아, 지배받지 않는 사람들: 동남아시아 산악지대 아나키즘의 역사』 (삼천리, 2015)].
- Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) [장석만 옮김, 『종교 상상하기: 바빌론에서 존스타운까지』 (청년사, 2013)].
- \_\_\_\_\_, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- \_\_\_\_\_, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence* (1908) [이용재 옮김, 폭력에 대한 성찰 (나남, 2007)].
- Ter Haar, Barend J., *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E.J. Brill, 1992) [송요후 옮김, 『중국역사상의 민간종교운동』 (신서원, 2007)].
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971) [이종흡 옮김, 『종교와 마술, 그리고 마술의 쇠퇴』 (나남, 2014)].
- Turner, Victor W., *The Ritual Process* (London: Routledge, 1969).
- Urban, Hugh B., "Politics and Religion: an Overview," in Lindsay Jones ed., *Encyclopedia of religion* 2nd ed. 11 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005): 7248-7260.
- Jacques Waardenburg, "Religionsphänomenologie 2000." in Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati, Fritz Stolz ed., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (New York: Peter Lang, 2001): 441-469.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977) [박만준 옮김, 『마르크스주의와 문학』 (지식을 만드는 지식, 2013), 218-232]
- Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound: a Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (London: MacGibbon & Kee, 1957).
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1991[1961]).
- "Proceedings," *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 31 (1900): 116-157.

[언론매체]

《매일신보》 (<http://www.nl.go.kr/newspaper/>)

《조선일보》 (<http://srchdb1.chosun.com>)

《황성신문》 (<http://www.nl.go.kr/newspaper/>)

[웹 DB]

고려대학교 해외한국학자료센터 (<http://kostma.korea.ac.kr>)

국사편찬위원회 한국사데이터베이스 (<http://db.history.go.kr>)

대한민국 신문 아카이브 (<http://www.nl.go.kr/newspaper>)

동학농민혁명 종합지식정보시스템 (<http://www.e-donghak.or.kr>)

한국고전번역원 한국고전종합DB (<http://db.itkc.or.kr>)

한국학기초자료사업 『추안급국안(推案及鞫案)』 정서화 및 DB기반 구축  
(<http://waks.aks.ac.kr/rsh/?rshID=AKS-2012-CAB-1101>)

臺灣中央研究院 漢籍電子文獻資料庫 (<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>)

文淵閣 四庫全書 電子版 (<http://skqs.snu.ac.kr>)

Chinese Text Project (<https://ctext.org>)

ABSTRACT

A History of Religion  
on Insurrection  
in Late Chosŏn Korea

: Rebellion and World-subverting Religion  
in Inquisition Texts

Han, Seung-hoon

Department of Religious Studies  
The Graduate School  
Seoul National University

Some religious aspects in insurrections in late Chosŏn Korea have received much attention in historical and religious studies. Prophecies on a catastrophe of the world, emerging of messianic figures called *chinin* 眞人 and the advent of a new era ruled by Maitreya were typical examples. They have been regarded as evidence of immature class consciousness or early forms of

modern new religious movements. This dissertation attempts to suggest an alternative view on this theme from a perspective of history of religion,

Religious phenomena in human behavior are practices which try to maintain or change the condition of individual or social structure. In the political field, the orientation of religious practice has two major forms, regime-supporting and world-subverting. The world-subverting structure or worldview is typically constituted of cultural materials appropriated from other domains of religious culture, and manifested in events of resistance and rebellion.

The primary sources of this study are inquisition records in the 17th-19th centuries, which contain indictments of insurrections and suspects' testimonies. Little attention has been given to most of these data, because they have been considered to include too much untrue statements to get through Quellenkritic. However, even though testimonies describe not complete fact, they should be meaningful evidence of agents' imagination on subverting of the present regime or world itself.

The analysis on the religious structure in insurrection includes three interrelated topics: 1) prophecy and prophetic books; 2) heroic myths; 3) practice of magic and ritual. The prophetic literatures which were represented by *Chōnggamnok* 鄭鑑錄 were frequently mentioned in the insurrection situation in this period. Its original forms are identified in elite political discourse in late Koryŏ and early Chosŏn. Though their general use by people was the exploration of safe places when war or disaster occur, the rebels exploited this widespread belief to gather followers and to authorize their attempts of revolts.

*chinin*, a prevalent name for messianic heroes of rebellions, was initially devoted to founders or re-founders of dynasties in East

Asian political context. Its mythic structure basically follows a regular process of typical heroic myth. However, the phase of 'hero's return' is suspended until the day of uprising. Its effect in insurrections was an assurance for success and, at the same time, justification of failure which caused by the absence of *chinin*.

Insurrections in late Chosŏn were ordinarily led or supported by magicians who were specialized in divination, geomancy, geomancy, etc. They predicted with them the victory or defeat of rebellion, the location of *chinin* or new capital, or the exact time of catastrophe when prophetic books promised. Moreover, rebels practiced rites for the success of rebellions, or ritualized the process of insurrection itself.

From these consideration, we conclude that the dominant worldview which participants of insurrections imagined was Millenium type, which includes the refusal of the present regime and the prediction of its collapse, rather than Utopia type, which implies foundation of ideal order or political system. At this point, premodern rebellions differed from attempts of elite reformers or modern revolutionists.

**Keywords:** Korean religion, History of religion, religion and rebellion, *Chŏnggamnok*, Millenium, messianism

**Student Number:** 2012-30828