

감악산의 민속종교*

최종성**

1. 들어가는 말
2. 민속종교론
3. 감악산신
4. 설인귀장군
5. 빗돌대왕
6. 나오는 말

1. 들어가는 말

1448년 세종 30년, 집현전 직제학을 지내던 김문(金汶)이 죽었다. 국왕 세종은 경사자집(經史子集)에 고루 능통했던 그를 중용하였고, 장례 때에는 관곽(棺槨)은 물론 쌀 10석과 종이 70권 등으로써 두텁게 부의(賻儀)를 전하기까지 하였다. 중풍으로 갑작스런 죽음을 맞이하기 전까지 승승장구하며 박학문사(博學文士)로 통했던 그의 빛나는 학문적 이력에 비해 그의 가계(家系)는 너무나도 한미하기 짝이 없었다. 그의 생애에 대해 알려진 것이 별반 없지만, 감악사(紺嶽祠)에 기거하며 무당노릇하던 이가 그의 모친이었다는 사실만큼은 역사에 또렷이 전해지고 있다.¹⁾ 글 좋아하기로 첫째갔던 세종의 치하에서 과거시험을 거쳐 당대

* 이 논문은 2013년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2013S1A5A2A01017684).

* 서울대학교 인문대학 종교학과 교수

2 종교와 문화

최고 학문연구기관의 종3품 고위직을 지낸 아들을 두었던, 바로 그 어머니 무녀에게 잘났던 아들 이상의 관심이 쏠리는 게 사실이다. 지금으로서는 김문의 부계에 대한 탐색보다 어머니 무녀가 몸담았던 감악사, 그리고 그 감악사를 품었던 감악산이 더 궁금해진다.

감악산(675미터)은 송악산, 관악산, 화악산, 운악산 등과 함께 경기 5악으로 불릴 정도로 중부권에서 명산으로 통한다. 자연지리적으로 보자면 현재 경기도 파주, 양주, 연천 등 3개 시군으로 조각난 경계지역일 뿐이지만, 종교문화사적으로는 영산(靈山)으로서 민속종교의 구심점 역할을 하는 독자적인 신앙의 중심지라고 말할 수 있다. 감악산은 고대부터 현재까지, 국가왕실로부터 사대부 및 대중에 이르기까지, 제도화된 종교전통으로부터 비제도적 민간신앙에 이르기까지, 시대와 계층과 종교전통을 초월한, 강력한 영적 자원이자 흔들림 없는 의례의 중심지였다는 점에서 소위 ‘감악산종교’²⁾를 운위할 수 있을 정도이다. 성급한 결론이 될지도 모르겠지만, 역사문헌을 익히고 현지조사를 거듭할수록 실로 종교산으로서의 감악산을 절감하게 된다.

감악산종교를 이해하는 핵심은 두말할 나위 없이 감악산의 공간(space)과 장소(place)일 것이다. 감악산의 공간성은 국도(國都)를 중심으로 전국의 산천을 범주화하고 방위지운 전체 국토 체계 내에서 감악이 갖는 추상적인 의미와 가치를 말하는 것이다. 반면, 감악의 장소성은 감악에 할당된 특정한 종교적·문화적 의미가 가시적으로 자리 잡는, 다시 말해 의미의 구체적인 배치가 이루어지는 것을 말한다.³⁾ 감악의 종교성이 흔하디흔하거나 편재하는(ubiquitous) 것이 아닌 한, 특정의 장소에 선택적으로 드러날 수밖에 없다. 가령, 감악신사, 설인귀사

1) 『世宗實錄』 권119, 세종 30년 3월 13일(무술).

2) 물론 ‘감악산종교’라는 종교전통이나 교단이 별도로 존재하는 것은 아니다. 어느 누구에게나 열려 있고 특정의 종교전통으로 제한되지 않은 감악산 중심의 개방적이고도 독립적인 종교문화의 현상을 지칭하려는 의도에서 사용한 말임을 밝힌다.

3) Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977), 3-7. 참조.

당, 빗돌(비석) 등은 감악산의 영험성이 집중적으로 물화된 처소로서 상호연관성을 띠면서 감악산종교를 좌우하는 주요한 장소였다. 이러한 장소성을 존재론적으로 전환한 감악산신, 설인귀장군, 빗돌대왕(뽕대왕) 등은 감악의 영험성을 보증하면서 감악산종교를 결정지었으리라 짐작한다.

감악산의 종교문화를 이해하는 데 있어 참조할 만한 연구성과가 문학과 역사학 분야에서 축적되어 왔다. 주로 구비문학 연구자들이 감악산 인근의 설인귀 전설을 분석한 것이 대부분이고,⁴⁾ 간혹 조선 후기 설인귀전 자체에 주목하거나⁵⁾ 감악산비(紺嶽山碑)를 고증하려는 시도도 있었다.⁶⁾ 본 연구는 종교문화의 구심점으로서의 감악산에 주목하면서 역사적으로 축적된 문헌자료를 토대로 감악산신, 설인귀장군, 빗돌대왕 등을 검토하고, 거기에 몇 년간 진행해온 현장조사를 곁들여 종교성의 응집과 확산을 이해하고자 한다.

2. 민속종교론

감악산종교, 종교산으로서의 감악산을 이해하는 최소한의 설정으로서 ‘민속종교’에 대한 논의로부터 출발하고자 한다. 주지하다시피 민속종교

4) 변동명, 「전통시기의 감악산 숭배와 산신 설인귀」, 『역사학연구』42 (호남사학회, 2011), 1-46; 정재민, 「설인귀 전승의 현성과 변이」, 『한일군사문화연구』12 (한일군사문화학회, 2011), 263-287; 권도경, 「설인귀 풍속신앙 전설의 서사구조적 특징과 전승의 역사적 변동 국면」, 『정신문화연구』30-2 (한국학중앙연구원, 2007), 3-32; 「설인귀 전설의 존재양상과 서사적 특징에 관한 연구」, 『국학연구』10 (한국국학연구원, 2007), 381-416; 이기형, 「설인귀 전설의 비교 고찰」, 『한국민속학』44 (한국민속학회, 2006), 369-401.

5) 이윤석, 『설인귀전연구』 (경인문화사, 2013); 엄태웅, 「조선 후기 설인귀 인식의 맥락과 문학적 반영의 의미」, 『한민족어문학』59 (한민족어문학회, 2011), 177-225; 이금재, 「〈薛仁貴傳〉의 〈薛仁貴征東〉 수용과 그 의미」, 『국어국문학』27 (문장어문학회, 1990), 503-520.

6) 김운우, 「감악산비와 철원 고석정」, 『경주사학』9 (경주사학회, 1990), 33-58.

4 종교와 문화

의 의미를 담은 개념어들(popular religion, religion populaire, volksglauben) 속에는 통렬한 이분법과 자의적인 고정관념이 깊게 자리 잡고 있다. 조금 과장해서 말한다면, 원시종교/문명종교, 토착종교/세계종교, 분산종교/성립종교, 대중종교/엘리트종교, 농촌종교/도시종교, 전근대종교/근대종교, 피지배종교/지배종교 등등의 구도 하에서 민속종교는 늘 덜 문명화되고, 덜 세계화되고, 덜 조직화되고, 덜 지성적이며, 덜 세련되고, 덜 현대화된 미약한 종교로 이해될 여지가 다분하였다. 양자 사이의 상관성이나 복잡성보다는 대별성이 주요 관심사가 될 수밖에 없었다.

20세기에 들어와 원초적 미개성을 담고 있는 기존의 ‘원시종교(primitive religion)’의 부정적 개념어가 폐기되고, 보다 가치중립적인 ‘민속종교(popular religion)’라는 개념어가 긍정적으로 도출되기도 했지만, 그것이 경전과 실천이 제도화된 ‘공식종교(official religion)’와의 격차를 강화시키는 분석의 틀로만 활용될 뿐, 실제적인 분석이나 경험적 기술로 활성화되지 못한 게 사실이었다. 그러나 Vrijhof와 Waardenburg를 비롯한 몇몇 종교학자들이 민속종교를 실체가 아닌 분석의 도구로만 한정하여 사용하던 풍토에서 벗어나, 기독교권과 비기독교권의 종교문화를 경험적으로 분석하는 데에 적극 활용하고자 한 것은 의미 있는 시도였다고 평가할 만하다.⁷⁾

한편, 이와 비슷한 시기인 1970년대에 일본 종교학계에서도 종교학과 민속학을 접목한 민속종교 연구의 독자적인 영역이 구축되어 나갔고, 호리 이치로(堀一郎)와 사쿠라이 토쿠타로(桜井徳太郎)는 그 구심적 역할을 톡톡히 하였다.⁸⁾ 이들을 뒤이은 이케가미 요시마사(池上良正)는 제도종교와 민간신앙을 관통하는 구제(救濟)의 민속종교를 주제화하여

7) Pieter Hendrik Vrijhof & Jacques Waardenburg, eds., *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies* (The Hague: Mouton Publishers, 1979), “Introduction,” 1-7. 참조.

8) 堀一郎, 『民間信仰史の諸問題』(東京: 未來社, 1971); 『民間信仰』(東京: 岩波書店, 2005); 桜井徳太郎, 『民間信仰』(東京: 塙選書, 1966); 『日本民俗宗教論』(東京: 春秋社, 1982).

성공적으로 서술해왔고, 그러한 자신의 저술을 통해 민속종교가 종교연구에 하나의 관점(a viewpoint)을 제공하는 유용한 길임을 보여주는 데에 주력하였다.⁹⁾

민속종교라는 개념이 주류 성립종교를 이해하는 장에 들러서 는 종속적인 도구에 머무르지 않고 그것 자체로 종교연구에 유용한 관점을 제공할 때라야 비로소 이분적이고 일방적인 종교이해를 넘어설 수 있을 것이다. 그러기 위해서는 기존의 개념 규정이 담고 있는 고정불변의 본질적 특성을 완화하는 느슨한 전략이 필요하다고 본다. 사실, 개념규정을 엄정하게 하면 할수록 민속종교는 주변의 종교, 하층의 종교, 과거의 종교, 무지령이의 종교, 미분화의 종교 등으로 더욱 어렵게 그려질 뿐이었다. 그런 의미에서 다소 명증성에 약점이 있더라도 **‘일반인의 종교적인 일상문화’**라는 가설로 민속종교를 폭넓게 설정하고자 한다. 느슨하고 너른 가설이라 하더라도 그 말이 담고 있는 1)일반인, 2)종교성, 그리고 3)일상성 등에 대해서는 최소한의 설명이 불가피하다.

첫째, 민속종교의 주체로서 일반인이 설정되어야 할 것이다. 사실, 민속종교 연구는 그 대상을 누구로 설정하느냐에 따라 연구의 방법과 방향이 결정된다 해도 과언이 아니다. 역으로 특정의 이론적 지지 속에서 특정의 민속종교 주체가 선별될 수 있음도 당연하다. 흔히 때 묻지 않은 순박한 농민문화와 낭만주의(romanticism), 도회인의 문화와 도시주의(urbanism), 피지배층과 썬발턴이론(subaltern theory), 생물학적 인간 일반과 인지이론(cognitive theory) 등등은 민속 주체와 이론 사이의 친연성을 보여주는 조합들이다.

민속종교의 주체로서 ‘일반인’을 설정한 것은 민속의 주체를 특정의 부류나 집단으로 엄격하게 고정시키려는 극단적인 태도를 제어하기 위

9) 이케가미의 몇 권의 저서를 참조할 만하지만, 특히 자신의 저서에 긴 서문을 쓰면서 일본의 민속종교연구사를 평가하고 아울러 자신의 민속종교의 개념과 의도를 밝힌 내용을 주목할 만하다. 池上良正, 『民間巫者信仰の研究: 宗教學の視点から』(東京: 未來社, 1999), 1-53. 이 외에 그의 주요한 저서로는 『惡靈と聖靈の舞臺』(東京: どうぶつ社, 1991); 『死者の救済史: 供養と憑依の 宗教學』(東京: 角川選書, 2003). 참조.

함이다. 민속의 주체를 상층부나 엘리트나 도시인이나 현대인과는 상반되는 대상으로 고정하는 것은 개념적인 편의주의일 뿐, 현실적으로는 민속의 주체가 매우 개방적이고 역동적이고 교차적임을 부정할 수는 없다. 민속의 주체는 전체로서의 일반인에 가깝다고 보는 게 타당할 수 있다. 미국의 민속학자인 Alan Dundes가 분과학문으로서의 민속학(folkloristics)의 주체를 묻는 ‘누가 민속의 주체인가?(Who are the folk?)’라는 질문에 중국에 가서 스스로 내린, 그건 ‘다름 아닌, 우리다!(Among others, we are!)’라는 자답이야말로 민속 주체로서의 일반인과 상응한다고 할 수 있다.¹⁰⁾ 그의 말마따나 민속의 속성을 전면적으로 실현하는 집단이나 계층은 관념적일 뿐이어서 ‘전적인 민속의 주체(full-time folk)’를 상정하기 어렵다. 반면, ‘적어도 하나의 공통 요소’를 공유한 ‘일시적인 민속의 주체(part-time folk)’는 어느 누구에게나 열려 있는 것이다. 민속의 주체는 크게는 민족, 작게는 가족에 이르기까지 융통성 있고 가변적(code-switching)임을 상기할 필요가 있다.¹¹⁾ 돌이켜보면 대 국가도 왕실도 지식인도 전적이지는 않지만 잠재적으로 부분적인 민속집단이었으며, 실제로도 그러하였음이 감악산의 종교사가 보여주고 있다. 전체로서의 일반인이 모두 민속종교의 잠재적 행위자(agent)가 될 수 있다는 점에서 강정원 교수가 새로 조어했던 ‘호모 폴크로리쿠스’가 새삼 와 닿는다.¹²⁾ ‘종교적 인간(*Homo Religiosus*)’ 못

10) Alan Dundes, “Who Are The Folk?,” *Interpreting folklore* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 19. 물론 20세기 중후반에 미국의 민속학계가 안고 있던 문제의식과 지금의 우리의 그것이 동일하다고 말할 수는 없지만, 민속의 주체를 외팔고 오래된 특정 부류로 한정하기보다는 현대의 도시인을 포괄한 보편적 대상으로 설정하려 했던 그의 융통성 있는 제안만큼은 감악산종교를 이해하는 데에 기본적인 전제라 할 만하다.

11) Alan Dundes, “Who Are The Folk?,” 6-8.

12) 강정원 교수는 ‘경제인(*Homo Economicus*)’의 발전적 담론을 거부하는 상대적 개념으로서 ‘민속인(*Homo Folkloricus*)’을 주창하고, 인간의 본래성을 회복함으로써 탈식민화의 과고를 극복하는 민속학의 소임에 부응하는 개념으로 이를 활용하고 있다. 다만, 필자는 그가 말한 ‘호모 폴크로리쿠스’를 일반인들에게 잠재된 민속의 참여 가능성에 무게를 두고 ‘민속적 인간’에 주목하고 싶다. 강정원, 「민속인(民俗人; *Homo Folkloricus*)과 탈식민주의」, 『한국민속학』 57 (한국민속

지않게 ‘민속적 인간(*Homo Folkloricus*)’의 잠재적 가능성에도 주목할 필요가 있는 것이다.

둘째, 민속종교의 내용으로서의 종교(성)이 설정되어야 할 것이다. 일반인을 민속의 주체로 설정한다 해도 일반인의 문화가 곧바로 민속종교가 되는 것은 아니다. 따라서 일반인의 문화 중에서 종교문화를 가름하는 최소한의 테두리를 설정할 필요가 있는 것이다. 흔히 종교성을 거론할 때, 종교경전이나 종교적 영재들의 이념적 사유에 나타난 종교의 궁극성, 초월성, 신성성 등을 위주로 삼거나 엄격한 제도적 권위나 공동체의 통제 하에서 추인된 의례와 실천을 우선시하는 데 익숙할 수 있다. 그러나 그것은 어디까지나 고정적이고 폐쇄적인, 전적인 종교인 그룹의 특성에 적합한 설명일 뿐이다. 종교성에 변환스위치를 가지고 있는 잠재적인 종교인으로서의 일반인들이 품고 있는 종교성은 훨씬 단순하고 느슨할 수 있다.

그러나 아무리 단순하고 느슨하다고 해도 일반인 사이에서 통용 가능한 종교에는 비범한 담론과 실천의 체계가 구성되어 있다고 말할 수 있다. 즉, 일반인의 종교에는 인지적인 측면에서 세계에 대한 해석의 체계를 담고 있다. 가령, 아무리 단순한 점복신앙에도 점상(占相, encoded symbol)과 점의(占意, decoded symbol) 사이에는 기표와 기의를 잇는 비범한 인지적인 체계가 작동하기 마련이다. 갖가지 치병의례에 앞서 진단되는 민간의 병인론(etiology)에도 세계에 대한 신비한 해석체계가 담겨 있다. 물론 민속종교의 해석체계는 순교자를 배출할 만큼 이지적이고도 확고한 믿음을 요구한다고 볼 수는 없다. 그보다는 부채와 결핍이 초래할 개운하지 않은 뒷맛을 염두에 둔, 느슨하지만 항구적인 어떤 믿음의 체계가 거기에 깔려 있다고 보는 게 타당할 것이다.

다른 한편, 일반인의 종교에는 세계에 대한 인식에만 그치지 않고 실제로 삶의 문제와 위기를 극복하는 실천의 체계가 구성되어 있으며, 민속종교의 술한 의례들이 이를 대변한다고 할 수 있다. 소위 의례지상주

의(ritualism)라 할 정도로 의례를 통해 삶의 목표를 지향하는 것이 민속종교의 특성이라 해도 과언이 아니다. Malory Nye의 개념을 빌려 말한다면, 민속종교는 추상적이고도 관념적인 명사어로서의 ‘종교(religion)’ 개념보다는 실천을 수반하는 동사어로서의 ‘종교하기(religioning)’ 개념에 적합성을 띤다고 할 수 있다.¹³⁾ 다만, 일반인의 종교하기의 체계는 삶의 위기를 극복하는 차원에서 여느 제도종교와 교차가능하고 혼합 가능한 동태적인 것임을 유념할 필요가 있다.¹⁴⁾ 즉 종교전통의 엄격한 테두리에 얽매이기보다는 강력하고도 신뢰할 만한 상징들을 포섭하기 위해 해석학적 자기화(hermeneutic appropriation)를 마다하지 않는 민속종교의 포식성을 감안하자는 것이다. 이런 점 때문에 우리가 앞서 언급한 민속종교 주체로서의 일반인도 단순히 무덤덤한 정태적 인류(humankind)가 아니라 역동적 행위자(agent)로서의 일반인임을 직시할 필요가 있다고 본다.

셋째, 민속종교의 현장이라 할 수 있는 생활세계로서의 일상성에 대해 주목할 필요가 있다. 종교는 비범한 요소로 뒷배 삼지만 현실의 바다에 담겨 유통되지 않는 한, 그 종교문화의 지속성이 담보될 수 없는 게 당연한 역설이다. 일반인의 종교세계는 일상문화에 근거하기 때문이다. 생장피에르포르에서 산티아고 데 콤포스텔라에 이르는 기나긴 순례 여정을 담은 Paulo Coelho의 소설 『순례자』의 첫머리에 실린 작가의 <헌사>에 “비범한 것은 평범한 사람들의 길 위에 존재한다는” 구절이 야말로 비범한 종교경험의 일상적 근거를 잘 표현해주고 있다고 생각된다.¹⁵⁾ C. K. Yang이 중국의 ‘제도종교(institutional religion)’에 대응하는 민속종교의 범주로서 ‘분산종교(diffused religion)’를 설정하고, 그것

13) ‘종교하기’와 관련된 맬러리 나이 의 입장에 대해서는 유기쁨 역, 『문화로 본 종교학』 (논형, 2013), 21-21. 참조.

14) Jong Seong Choi, “Religious Syncretism and Popular Beliefs,” *Korean Popular Beliefs* (Paju: Jimoondang, 2015), 143-160; 최종성, 「조선전기 종교 혼합과 반혼합주의-유교, 불교, 무속을 중심으로-」, 『종교연구』47 (한국종교학회, 2007), 37-81.

15) 박명숙 역, 『순례자』 (문학동네, 2006), 10-11.

이 세속적인 제도나 여느 사회질서의 국면과 긴밀하게 결합되어 사회전체의 일부로 기능하는 성격에 주목한 바 있는데,¹⁶⁾ 이 역시 민속종교가 갖는 일상사회와의 불가분리성에 대한 포착이라고 생각된다. 감악산종교도 특정의 종교전통이나 교단에 의해서라기보다는 국가 및 지역의 가치와 체계와 소재로부터 변형과 지속을 거듭한 일상의 민속종교였다고 할 수 있을 것이다. 후술하겠지만, 감악산종교의 핵심적인 표상이라 할 수 있는 ‘감악산신-설인귀장군-빚돌대왕’의 상징연합의 과정도 지역민의 일상과 역사 속에서 발휘된 상상력이 뒷받침된 것이었다.

‘일반인의 종교적인 일상문화’, 즉 특정 주체에 얽매이지 않고 특정 종교전통에 고립되지 않으며 일상적인 삶의 자리와 수시로 소통되는 민속종교의 적합한 소재로서 주목되는 것이 한국의 조상숭배와 산신신앙이 아닐까 생각된다. 그런 점에서 조선의 학자층과 일반 국민들 사이에서 충실하게 신앙되는 유일한 종교로서 조상숭배를 꼽은 Claude-Charles Dallet 신부¹⁷⁾나 개신교 선교에 있어 커다란 장애물은 샤머니즘이 아니라 조상숭배 전통이라고 지적한 George Engel 목사¹⁸⁾의 시선은 남다르다 할 수 있다. 조상숭배에 대해서는 추후 작업으로 돌리고 본고에서는 산신신앙에 주목하고자 한다.

지금까지 감악산종교에 접근하기 위해, 민속종교를 둘러싼 문제에 대해 짚막하게 거론해 보았다. 앞으로 논의하겠지만, 국가도 왕실도 지식인도 민중도 감악산의 민속종교를 떠받치는 잠재적이고도 역동적인 주체들이었다. 어떤 하나의 집단이나 계층을 전적인 민속의 주체라 특정하기는 어려워도 그들 모두 잠재적으로 부분적인 민속의 주체였다는 데에 이견은 없다고 본다. 그도 그럴 것이 그들 모두 필요에 따라 최소한도로 감악산이 발산하는 종교성을 공유하는 잠재적인 감악산의 신도들이었기 때문이다. 그들이 주목한 감악산의 종교성은 도처에 널리 있기

16) C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (University of California Press, 1967), 20-21.

17) 한국교회사연구소 편, 『한국천주교회사』상 (1979), 212.

18) George O. Engel, “Native Customs and How to Deal with Them,” *The Korea Field* 4, (Methodist Publishing House, 1904. 11), 204.

보다는 감악산신, 설인귀장군, 빗돌대왕 등의 표상이 응집된 장소로 수렴되어 나갔다. 그 과정상에 복합적 양상이 확인되지만, 그것을 혼합(syncretism)의 문제로 접근하기보다는 장소의 의미화 과정이나 종교적 표상의 연합과정으로 서술하고자 한다.

3. 감악산신

1) 국가의례

주지하다시피 감악(紺岳)은 통일신라기에 이미 주요 산천으로 인식되었고 소사(小祀)로 편제되어 국가적인 치제(致祭)의 대상이 되었다.¹⁹⁾ 전국의 주요 산천을 중심으로 ‘대사-중사-소사’의 체계를 구성했던 신라와는 달리, 『고려사』(예지) 기록은 천지제사를 비롯한 유교전통의 각종 제사를 대-중-소 제사에 두루 등재하면서도 산천 제사만은 그 분류 체계에서 제외하고 있다. 대신에 잡사(雜祀)라는 분류 속에 몇몇 유명 산천을 기록하고 있는데, 감악(紺岳)도 그 중의 하나였다. 소위 ‘대사-중사-소사-잡사’에 편입된 대상이 국가의 치제대상이었으므로 비록 잡사에 기록되어 있다 해도 감악산은 엄연히 국가적인 제사의 대상이었음에 틀림없다.

현종 2년(1011) 2월 거란군이 장단에 침입하자 때마침 바람과 구름이 세차게 일어 마치 감악신사(紺岳神祠)에 군기와 군마가 있는 것처럼 보이니 거란군이 두려워하며 더 이상 진군하지 못하였다. 이에 해당 부사로 하여금 보사(報祀)를 거행하게 하였다.²⁰⁾

19) 『三國史記』 권32, 雜志1, 祭祀.

20) 『高麗史』 권63, 志17, 禮5, 吉禮小祀, 雜祀. “顯宗二年二月, 以丹兵至長湍, 風雲暴作, 紺岳神祠若有旌旗土馬, 丹兵懼不敢前. 令所司修報祀.”

고려를 침입한 거란군의 위력을 잠재운 감악산의 호국적인 이미지가 부각되었고, 그것이 조정에까지 받아들여져 응험에 보답하는 보사제(報祀祭)가 거행되었다. 제사의 주체는 국가였고, 제사의 대상은 감악산이었고, 제장은 감악신사였다. 『고려사』 지리지에 실린 적성현(감악산)의 기록에 따르면, 감악신사는 감악산 정상에 있었고, 국가에서는 매년 봄 가을에 향과 축을 내려 보내 제사했던 것으로 보인다.²¹⁾

조선시대에 들어와서도 감악산의 의례적 위상은 결코 약화되지 않았다. 고려시대만 해도 산천이 대·중·소사의 범주가 아닌 잡사의 대상이었으나 조선은 개국 초부터 이를 중사 및 소사의 범주로 공식화하는 의례적인 개혁을 단행하였다. 태종 14년(1414)에 일단락된 전국 산천의 의례적 체계는 중사급인 악해독 13곳 및 소사급인 산천 24곳을 포함한 37개의 산천과 7개소의 소재관행소(所在官行所) 등을 망라하고 있다. 표1에서 보듯이, 경기의 감악산은 신라 때와 마찬가지로 소사에 이름을 올리고 있다.

지 역	중사(악해독)	소사(산천)	소재관행
경 성	삼각산, 한강	목멱	
경 기	송악산, 덕진	오관산, 감악산 , 양진	용호산, 화악, 개성대정, 박연
충청도	웅진	계룡산, 죽령산, 양진명소	
경상도	가야진	우불진, 주흘산	진주성황
전라도	지리산, 남해	전주성황, 금성산	
강원도	동해	치악산, 의관령, 덕진명소	
풍해도	서해	우이산, 장산곶, 아사진, 송곶	
영길도	비백산	영흥성황, 함흥성황, 비류수	현덕진, 백두산
평안도	암록강, 평양강	청천강, 구진, 익수	

[표1] 산천의 사전체계

한편, 감악의 문화지리적 위상은 전대에 비해 훨씬 강화되는 측면이 없지 않았다. 조선시대의 대표적인 지리서에 따르면, 표1에서 소사로

21) 『高麗史』 권56, 志10, 地理1, 積城縣. “自新羅爲小祀, 山上有祠宇, 春秋降香祝行祭.”

분류된 24개소의 산천 중에 전주성황, 영흥성황, 함흥성황, 금성산 등 4개소를 제외한 20개소를 명산(10)과 대천(10)으로 나누고, 이를 ‘동·서·남·북·중’ 5방위로 구조화했던 당시의 인식을 확인할 수 있다. 표2에서 보듯이, 서울의 목역을 중(中)으로 하여 동서남북의 명산대천이 왕도(王都)인 서울을 감싸고 있는데, 경기의 감악산은 강원의 의관령과 함께 북쪽을 대표하는 명산으로 통하였음을 알 수 있다.

문 헌		중	동	서	남	북
신증동국여지승람	명산	목역	치악	오관, 우이	계룡, 죽령 우불, 주흘	감악 의관
	대천			장산곶, 아사진, 송 곶, 청천, 구진, 익수	양진(충주) 양진(양주)	덕진명소 비류수
동국여지비고	명산	목역	치악	오관, 우이	계룡, 죽령 우불, 주흘	감악 의관
	대천	양진		장산곶, 아사진, 송 곶, 청천, 구진, 익수	양진명소	덕진명소 비류수

[표2] 명산대천의 오방체계

더욱이 중심인 서울과 그것을 떠받치는 사방의 명산을 각각 오행 오덕으로 배치한 인식 속에서 감악산의 공간적인 위상은 분명하게 드러난다. 즉 감악은 국도(國都)의 중심 백악을 견인하는 수덕(水德)을 갖춘 대표적인 서울 북방의 산으로 인식되었던 것이다.

권근이 말하기를, “『신지비설(神誌秘說)』에서 삼경(三京)을 저울에 비유하였고, 오덕의 언덕을 갖춘 삼각산 남쪽을 저울의 추로 비유하였다. 오덕이라 함은 중앙의 백악[面岳]이 원형(圓形)으로 토덕이요, 북쪽의 감악이 곡형(曲形)으로 수덕이요, 남쪽의 관악이 첨형(尖形)으로 화덕이요, 동쪽의 아차산(楊洲 南行山)이 직형(直形)으로 목덕이요, 서쪽의 계양산(樹州 北岳)이 방형(方形)으로 금덕이라.” 하였다.²²⁾

22) 『林下筆記』 권13, 文獻指掌編, 都京備五德; 『東國輿地備攷』 권1, 京都.

감악산은 의례적·지리적 명소일 뿐만 아니라 국가로부터 작호(爵號)나 가호(加號)를 받는 주요 산천 중의 하나였다. 고려 목종이 즉위하면서 국내의 신들에게 훈호(勳號)를 내리는 것을 시작으로 국내 명산대천에 가호가 내려지면서 감악산도 봉호의 대상에서 예외가 아니었다고 본다.²³⁾ 숙종 6년(1101) 3월에, 국왕은 이미 2년 전 9월에 몸소 다녀온 바 있는 서울의 삼각산 행차를 상기시키며, 당시 왕래하며 거쳐 온 명산대천의 신에게 기존의 신호(神號)에 ‘인성(仁聖)’이란 호를 덧붙이게 하고는 소재관들로 하여금 이를 알리는 고유제를 지내도록 명하였다.²⁴⁾ 송악과 삼각 사이의 주요 길목에 위치한 감악산신도 가호와 고유제의 대상이었을 것이 분명하다. 특히 충렬왕 13년(1287)에는 감악산 단독으로 가호가 내려지기도 하였다.

(충렬왕 13년 6월) 기묘일에 감악산신의 둘째 아들을 도만호(都萬戶)로 봉하
여, 원정군을 원조해주길 기대하였다.²⁵⁾

당시 원의 요청에 따라 내안(乃顔)이 이끄는 반란군을 토벌하기 위해 원정을 준비하던 차에 감악산신의 영험성에 기대어 산신의 차자(次子)를 원정군 지휘수장직에 봉하며 음우(陰佑)를 갈망했던 것이다. 특이한 것은 감악산신의 인격화는 물론 가족화의 특성이 분명하게 드러나고 있다는 점이며, 더욱이 장자 아닌 차자를 원정군에 봉함으로써 출정 군병의 차출 상황도 여실히 보여주고 있다는 점이다.

감악산신에 봉호를 가하는 전통은 조선전기에도 이어졌다. 태조 2년(1393)에 감악산은 지리산, 무등산, 금성산, 계룡산, 삼각산, 백악산, 진주성황 등 전국의 주요 산천과 더불어 호국백(護國伯)에 봉해졌다.²⁶⁾

23) 고려시대에 국내 산천에 내려진 작호나 가호에 대해서는 박호원, 『한국 공동체 신앙의 역사적 연구』 (한국정신문화연구원 박사학위논문, 1997), 105-111. 참조.

24) 『高麗史』권11, 世家11, 肅宗 6년 3월.

25) 『高麗史』권30, 世家30, 忠烈王 13년 6월. “己卯, 封紺嶽山神第二子爲都萬戶, 以冀陰助征也.”

물론 산신에게 봉호를 가하는 전통은 조선조 유교사회에서 그리 오래 지속되기는 어려웠다. 세종 19년(1437)에 이르러 기존에 산천에 가해진 진국(鎭國)이니 호국(護國)이니 대왕(大王)이니 하는 봉호를 일괄적으로 삭제하기 위한 조치가 취해지기 시작한 것이다.²⁷⁾

앞서 언급했듯이 감악산신은 소사의 위상으로 봄가을 정기적인 국행의례의 대상이었다. 보다 정확히 말한다면, 감악산 치제는 맹춘(孟春), 중춘(仲春), 중추(仲秋) 등 세 차례에 걸쳐 정례적으로 진행되었고,²⁸⁾ 향축은 감영에서 받아와 사용하는 것이 상례가 되었다.²⁹⁾ 정기적인 의례뿐만 아니라 홍수·가뭄·역질·황충·전쟁 등의 변고가 있을 때 빌거나(祈), 책봉이나 왕실의 관·혼례 등의 경사를 맞을 때 알리는(告) 기고제(祈告祭)가 수시로 빈번하게 치러졌다. 감악산의 경우 치병과 기우를 위한 기고제가 국행의례 차원에서 활발하게 거행되었다.

가령, 세종이 병환이 심해지자 조정에서는 날을 가려 대신과 근시관들을 감악산을 비롯한 명산에 파견하여 기도하고자 하였다. 당시 제문에도 나와 있듯이, 영의정을 지낸 이직(李穡) 등 고위신료들이 의례를 주도했던 것으로 보인다.³⁰⁾ 세조 3년(1457)에도 세자가 병들자 명산대천에 고위 관료를 파견하고 향과 축을 내려 보내 치제하게 하였는데, 감악산에는 행상호군(行上護軍) 이연손(李延孫)이 의례 책임을 맡았었다.³¹⁾ 한편, 선조 6년(1573) 5월 5일에 명종비 공의전(恭懿殿) 박씨가 위독하자 국왕은 종묘, 사직, 산천에 두루 빌게 하고 죄수를 풀어주도록 조치하였다.³²⁾ 그러한 일환으로 미암(眉巖) 유희춘(柳希春, 1513-1577)은 적성현 감악사(紺嶽祠)의 현관에 임명되었는데, 그가 현지를 오고간 일정을 일기로 남긴 바 있다.³³⁾

26) 『太祖實錄』 권3, 태조 2년 1월 21일(정묘).

27) 『世宗實錄』 권76, 세종 19년 3월 13일(계묘).

28) 『京畿邑誌』 책2, 積城縣誌, 壇廟, 紺嶽神廟.

29) 『京畿邑誌』 책2, 積城縣誌, 邑事例.

30) 『世宗實錄』 권29, 세종 7년 윤7월 24일(신유).

31) 『世祖實錄』 권8, 세조 3년 8월 2일(계사).

32) 『宣祖實錄』 권7, 선조 6년 5월 5일(갑신).

한편, 치병 이외에 기우를 위한 기고제도 감악산에서 거행되었다. 대개 현지의 지방관이 설행을 주도하지만, 국가에서 향과 축을 내려 보낸다는 점에서 국행의례의 틀을 유지하고 있었다고 할 수 있다. 대개 임금의 명에 의해 유자들이 지은(應製) 축문 중에 감악산 기우제문도 몇몇 확인되고 있다. 아래의 제문은 왕을 대신해 이수광(李睟光, 1563-1628)이 지었던 감악산기우제문이다.

감악이 있어 경기 땅을 진호하고 만물을 윤택하게 하여 사람에게 이로움을 주었으니, 그 영험이 어김없이 세상에 두루두루 퍼져 있습니다. 뜻밖의 제앙을 만나면 반드시 빌어야 하는 것이 당연한데 어찌 느긋하게 보고만 있을 수 있겠습니까? 필경 노여움이 풀리지 않아서인지 좋은 곡식이 영글지 못한 채 큰 흉년이 들고, 사방의 들판은 초토화 되었습니다. 모든 신명을 높이 받들어 강우의 결단을 바랄 뿐입니다. 진정 잘못은 내게 있는데 어찌 백성들에게 허물이 돌아간단 말입니까? 백성들이 고달프고 굶주리는데 신께 무슨 복이 되겠습니까? 신께서 복을 내리시면, 속히 운세가 은은한 공로에 미쳐, 속 시원히 비가 퍼붓고 단비가 내림으로써 우리에게 풍년의 은혜가 있을 것입니다.³⁴⁾

서울 소재 산천인 삼각, 목멱, 한강 등이 국행기우제의 주요 제장이었으나 감악산, 오관산, 송악산, 관악산, 양진, 덕진, 박연, 화적연, 도미진, 진암 등 경기지역 외산천의 기고제도 공식적인 기우의례로 정착되었다.³⁵⁾ 특히 조선후기 국행기우제의 전형이라 할 만한 예식이 숙종 30년(1704) 국행기우제 12제차로 확립되면서, 감악산의 기우제는 기우의례의 대미를 장식하는 12차의 하나로 선행되었다.³⁶⁾

33) 『眉巖集』 권10, 日記, 癸酉, 五月, 五日-六日.

34) 『芝峯先生集』 권21, 雜著, 紺岳山祈雨祭文. “有紺斯岳, 作鎮于畿, 澤物利人, 靈應不違, 厥施斯普. 遇災必祈, 胡寧忍予. 曾不霽怒, 嘉穀大無, 四野焦土. 靡神不宗, 望斷其雨. 予實有咎, 何辜于民. 民如阻飢, 何福于神. 神其降庥, 亟運玄功, 快注甘澤, 惠我以豐.”

35) 신정(申晷, 1628-1687)도 감악산을 비롯해 경기 외산천의 응제 기우제문을 다수 남겼다. 『汾厓遺稿』 권9, 應製文, 祈雨祭文.

36) 최중성, 『기우제등록과 기후의례』 (서울대학교출판부, 2007), 89-91.

1년에 세 차례 거행되는 정기제와 위기시의 기고제를 흠향한 감악산신의 처소는 다름 아닌 감악신사(紺岳神祠)였다. 경우에 따라 감악신묘(紺嶽神廟) 또는 감악사(紺岳祠) 등으로 다양하게 불리었지만, 모두 다 감악산 정상에 위치한 감악산신의 제장을 의미한다. 이미 『고려사』(지리지)에서도 감악산의 사우가 산상(山上)에 위치한다고 기록하고 있고,³⁷⁾ 이러한 전통은 조선시대에도 변함없이 지속되었다. 다만, 세종대에 취해진 산천단묘 제도의 개혁에 따라 감악산에도 작은 변화의 조짐이 일었던 것으로 보인다.

세종은 산천제장에 대한 개혁의 대상으로 네 가지를 꼽고 있다. 하나가 작호(爵號)를 통해 산신을 인격화하는 것이었고, 둘째가 산신을 여러 형태로 가족화하는 것이었으며, 셋째가 산신을 신상(神像)으로 조형화하는 것이었고, 넷째가 종교적인 장소로서 산상(山上)에 제장화하는 것이었다. 이러한 산신의 인격화, 산신의 가족화, 신상의 조형화, 산상의 제장화 등의 문제는 대략 두 가지 방식으로 개혁이 추진되었다. 그 하나가 ‘모산지신(某山之神)’ 혹은 ‘모천지신(某川之神)’의 형태로 단일한 위판을 세우고 일체의 봉작이나 신상을 철폐하는 것이었고, 다른 하나가 산상이 아닌 산하(山下)에 국행 산천제장을 신설하는 것이었다.

세종은 각도산천단묘순심별감(各道山川壇廟巡審別監)을 중심으로 전국의 산천제장의 실태를 조사하여 보고하게 하였고, 드디어 세종 12년(1430) 8월에 예조에서는 조사보고서에 근거하여 실태를 국왕에게 전달하였다. 이는 전국 산천에 대한 체계적이고도 의미 있는 민속조사라 할 만하며, 역시 개혁을 앞두고 있었던 세종의 치밀한 일처리를 엿볼 수 있게 하는 대목이기도 하다. 당시 보고서의 내용 중 감악산과 관련해서는 두 가지 사실이 눈에 띈다.

①적성현 감악산의 신은 위판이 없이 점토로 만든 신상을 썼는데, 주신부처 양위와 자신부처를 아울러 6위가 있었습니다.³⁸⁾

37) 『高麗史』 권56, 志10, 地理1, 積城縣. “自新羅爲小祀, 山上有祠宇, 春秋降香祝行祭.”

38) 『世宗實錄』 권49, 세종 12년 8월 6일(갑술). “積城縣紺岳山之神, 無位版, 用泥

②감악산, 의관령, 송악산의 신상은 철거하지 말고 근처에 땅을 골라 별도의 국행사묘(國行祠廟)를 세우고 위판을 진설하되, 은으로 만든 제기는 다른 지역의 사례와 같이 놋쇠로 만든 제기로 대체하게 하십시오.³⁹⁾

인용문①은 당시 산천단묘순심별감이 파악한 감악신사의 실태이고 인용문②는 폐단적 운영에 대한 개선방안이라 할 수 있다. ①에 따르면, 감악신사에는 산신의 위판이 별도로 존재하지 않았고, 점토로 만든 6위의 신상만이 봉안되어 있었음을 알 수 있다. 더욱이 6위의 신상은 주신 부부와 아들 신 부부와 같이 가족적인 형태를 취하고 있었음이 드러난다. 이미 143년 전인 고려 충렬왕 13년(1287)에 감악산신의 둘째 아들을 도만호(都萬戶)로 봉하였었다는 점에 비추어볼 때, 6위의 가족적 형태는 고려시대의 유습이라고 할 수 있을 것이다.

②의 내용은 차후 감악산종교의 성격을 결정짓는 중요한 제안이었다고 생각된다. 전통, 특히 민간의 종교전통이 강렬했던 감악과 송악에서 단일한 국행의례의 제장화는 힘겨운 과제였음이 여실히 드러난다. 신상을 철폐하고 위판으로 대체한 친유교적인 제장으로 통일하기보다는 기존의 신상, 그것도 가족적인 신상을 유지한 사당과 별도의 신설 국행사묘가 이중적으로 병행하도록 설계되었던 것이다. 당국의 개혁 의지가 약했던 탓도 있겠지만 좀처럼 포기하거나 타협할 수 없었던 전통의 힘을 의식한 탓일 수도 있을 것이다.

사실, 이에 앞서 세종 6년(1424)에 국왕 세종은 민간에서 즐겨 찾는, 산상(山上)에 사묘를 둔 감악산을 문제 삼으면서 산상의 제장을 폐하고 산하(山下)에 단을 세워 국제(國祭)만을 거행하도록 권고하였지만, 옛 관행을 존중한 변계량 등의 의견에 좌절되고 만 적이 있었다.⁴⁰⁾ 국행의례든 민간의례든 산상(山上)의 감악신사 한 곳에서 의례를 병행했던 관례를 바꾸지 말고 지속하자는 것이 당시 신료들의 의견이었다. 그런데

像, 主神夫妻兩位, 子神夫妻並六位.”

39) 『世宗實錄』 권49, 세종 12년 8월 6일(갑술). “紺岳山·義館嶺·松岳山, 除撤去神像, 於近處擇地, 別立國行祀廟, 設位版, 其銀器, 依他例, 代以鑄器.”

40) 『世宗實錄』 권23, 세종 6년 2월 11일(정사).

6년이 지난 세종 12년에 이르러 산하(山下)가 아닌 산상(山上)에 기존의 신상이 배치된 신사와 새로이 위판이 봉안될 국행제장이 나란히 배치되는 조치가 취해졌던 것이다. 이때를 기점으로 국가의 공식적인 의례와 민간의 사적인 의례가 산상의 이웃한 사당에서 병행되었으리라 추측된다. 후술할 기회가 있겠지만, 실제로 후대에 유자들이 남긴 여행기나 답산기에 의하면 감악산 정상에는 두 개의 사당이 존재했었다.

앞서 거론했던 유희춘이 공의전의 치병을 위해 감악사의 헌관으로 다녀온 일은 세종 12년의 조치 이후 143년 뒤의 일인데, 그가 기록하고 있는 ‘3칸 규모에 2개의 온돌방을 갖춘 헌관청을 곁에 부속하고 있던 감악산 정상의 사우’⁴¹⁾는 아마도 국행사묘로 신설된 바 있는 감악사였을 것이라 판단된다. 연산군 대에 수군(水軍)이 140일간 감악산신당(紺岳山神堂)의 제청(祭廳)을 수리하는 역사를 벌인 곳도 국행의례의 제장이었으리라 본다.⁴²⁾ 본고의 서두에서 거론했던, 감악사의 무당을 지낸 김문의 모친이 소속했다는 사당에 대해 다시금 궁금증이인다. 김문의 장례를 치른 것이 세종의 개혁적인 조치가 제기된 지 18년이 지난 세종 30년(1448)의 일인데, 자식보다 한 세대 앞선 모친의 연령과 그녀의 종교활동 마감 시점을 두루 고려한다면 무당으로서 소속되었던 감악사는 1430년 이전 단일한 제장으로 존재하던 사우가 아니었을까? 결국 국내산천의 명실상부한 의례적 주인인 세종도 무당이었던 김문의 모친도 감악사를 공유했던 것일까?

2) 왕실의례

앞서 살펴본 대로, 감악산은 북방을 대표하는 명산대천으로서 국가 차원의 치제대상으로 공식화되었고, 그 산정에 위치한 감악(신)사는 감

41) 『眉巖集』 권10, 日記, 癸酉, 五月, 六日. “到相水驛, 食積城所送茶啖, 換馬而行五六里, 到紺嶽山. 自麓上頂, 甚遠且峻. 兩易所騎, 至祠宇側獻官廳. 廳凡三間, 有二房溫突矣.”

42) 『虛白亭文集』 권2, 疏, 政府疏; 『燕山君日記』 권36, 연산군 6년 2월 12일(병신).

악산의 공간적 의미와 가치가 구체적으로 물화된 제장이었다. 그런데 그러한 종교적 장소는 공식적인 국가의 제장뿐만 아니라 사적인 왕실의 제장으로도 활용되었음이 분명하며, 무녀에 의한 별기은(別祈恩)은 고려에 이어 조선에서도 대표적인 왕실의 산천신앙으로 자리 잡았다.⁴³⁾ 더욱이 유교의 의례적 명분으로 용인될 수 없는 음사(淫祀)라고 비판을 받으면서도 왕실의 감악산 별기은과 산기도 의식은 조선말기까지 지속되었음이 확인된다.

고려시대에 이미 10여 개소의 별기은처가 언급된 바 있고,⁴⁴⁾ 조선전기에도 감악을 비롯한 송악, 덕적, 백악, 목맥, 개성대정, 삼성, 주작 등지에서 무속 별기은이 춘추로 거행되는 것이 일반적이었다. 그런데 조선왕실이 주도한 무속 별기은처는 국가적인 제장으로 손꼽히는 명산대천과 대부분 일치하는 만큼 유교식의 산천의례를 정착시키고자 했던 유자들의 시선에는 왕실의 무속 별기은 행사가 의례적 명분과 질서를 어지럽히는 대표적인 음사로 간주될 수밖에 없었을 것이다. 그중에서도 송악과 감악은 유자들의 음사비판에서 빠지지 않고 거론될 정도로 왕실이 주목했던 제장이었다.

임금이 예조에 명하여 말하기를, “송악, 덕적, 감악 등 명산의 신에게 축문을 쓰고 조신을 보내 분향하게 하는 것이 예이다. 고려 이래로 내행기은(內行祈恩)이라 하여 사시마다 양전께서 내신(內臣), 사악(司鑰), 무녀(巫女)로 하여금 암연히 이름도 없는 제를 지내게 하였는데, 지금도 없애지 않고 있으니 예에 맞지 않는 것이다.” 하였다.⁴⁵⁾

위에서 보듯이, 태종은 점차 유교식의 산천의례를 정립해 가는 과정

43) 무속 별기은에 대해서는 최종성, 『조선조 무속 국행의례 연구』 (일지사, 2002), 73-86. 참조.

44) 『高麗史』 권120, 列傳33, 金子粹傳 ; 『高麗史』 권45, 世家45, 공양왕 2년 9월 기사.

45) 『太宗實錄』 권21, 태종 11년 5월 23일(계미). “上命禮曹, 曰松岳德積紺岳等, 名山之神, 修祝文遣臣行香, 禮也. 自前朝以來, 稱內行祈恩, 每當四節, 兩殿使內臣司鑰與巫女, 暗行無名之祭, 至今未已, 不合於禮.”

에서 국행(國行)이 아닌 내행(內行) 즉 왕실이 행한, 무속 산천기도가 사시마다 감악에서 거행되고 있음을 불만스럽게 토로하고 있다. 당시 왕실의 전통으로 내려온 기은행사는 조신(朝臣)이 아닌 무녀가 주도하는 무속의례로서 예에 합당하지 않은 명분 없는 의례임이 지적되고 있다.

신도(新都) 서울에서 구도(舊都) 송악의 명산대천을 거쳐 돌아오는 순례길의 중간 길목에 위치한 감악과 종착지인 송악은 눈에 띄는 왕실의 무속 별기은처였다. 그런데 세종 6년 및 32년의 기록에서 우리는 송악을 능가하는 감악의 위력을 확인하게 된다.

③정·종1품은 10근, 정·종2품은 9근, 정3품은 8근 ... 국무당은 9근, 전국무당은 8근, 송악무당은 8근, 덕적무당은 6근, 삼성무당은 6근, 내승무당(內乘巫堂)은 8근, 감악무당은 9근, 무당(巫堂)은 1근...⁴⁶⁾

④정·종1품 2인이 합쳐 중마(中馬) 1필과 각각 소마(小馬) 1필, 정·종2품은 중마 1필 ... 국무당은 중마 1필, 전국무당 2인이 합쳐서 중마 1필, 사부무당(斜付巫堂)은 6인이 합쳐서 중마 1필, 송악과 덕적의 두 무당은 2인이 중마 1필, 내승무당(內乘巫堂)은 소마 1필, 감악무당은 중마 1필, 삼성무당은 소마 1필 ...⁴⁷⁾

인용문③은 세종 6년(1424)에 동전(銅錢)의 주조에 필요한 구리를 징수하기 위해 동서반의 품관과 종교직능자들에게 차등 부과한 구리의 분량에 대한 기록이다. 눈여겨 볼 대목은 감악무당에게 부과된 구리의 양(9근)이 2품관의 고위직과 같은 수준이며, 더구나 무속의 대표적 직능자라 할 수 있는 국무당과도 어깨를 나란히 하고 있다는 점이다. 이에 비해 송악무당(8근)은 감악무당에 못 미치는 수준이다. 인용문④는 세종 32년(1450) 명과의 무역을 위한 말을 분정하여 부과한 내용이다. 여기에서도 감악무당(중마 1필)은 2품관 및 국무당과 같은 수준이며, 송악무당(중마 1/2필)의 2배에 달할 정도로 비중이 높게 책정되고 있다. 무당에게 부과된 절대적인 양도 양이지만, 무당 내에서 감악무당이

46) 『世宗實錄』 권25, 세종 6년 8월 8일(경술).

47) 『世宗實錄』 권127, 세종 32년 1월 13일(기축).

최고수준을 차지하고 있는 점도 눈에 띄는 대목이다. 감악무당이 지역 내의 민간으로부터 커다란 호응도 받았을 터이지만, 무엇보다도 왕실의 두터운 후원이 없다면 상상하기 어려운 수준이라고 생각된다. 이 지점에서 감악사의 무당을 지냈다는 김문의 모친을 다시 떠올리게 된다. 김문의 가계는 한미하였지만, 모친만큼은 무속에서 알아주는 그야말로 잘 나가는 감악무당이 아니었을까?

조선후기 구한말까지도 왕실에서는 무녀를 대동한 명산대천의 산기도를 지속해왔다. 현재 전해지고 있는 ‘궁중발기(件記)’ 자료 중 ‘별기도’나 ‘별정성’이라는 표현을 담고 있는 산기도발기들은 무속 별기은과 밀접한 관련이 있다고 생각된다.⁴⁸⁾ 특히 주목할 만한 것은 1866년의 <丙寅二月 온산송악별기도불기>로서, 서울에서 송악(송악)을 거쳐 돌아오는 산천기도 순례의 대장정을 담고 있는 자료라 할 수 있다. 무녀가 동원되고 상당량의 의물(儀物)이 소요된 거대 기도행사에 걸맞게 서울과 송악을 잇는 주요 길목이자 명산인 감악산을 결코 간과하지 않았던 것이다.⁴⁹⁾

3) 민간의례

위에서 살펴본 대로, 국가의 공식적인 산천의례뿐만 아니라 왕실의 별기은례가 감악산신의 제장에서 활발하게 거행되었다. 그런데 감악산종교는 여기에서 멈추지 않았다. 국가왕실뿐만 아니라 사가(士家)와 민간에서도 감악의 영험성을 적극적으로 소비하였음은 지극히 당연하다. 이를 살펴보기 위해서는 감악산신에 대한 민간의 종교적 열망이 두드러진 고려 충선왕 때의 기록에서부터 출발하는 게 좋을 듯하다.

(충선왕 3년 4월) 감악산에 제사지내는 것을 금지시켰다. 당시의 풍속이 귀

48) 조선후기 궁중발기 자료에 대해서는 최길성, 「궁중무속자료」, 『한국민속학』2 (한국민속학회, 1970), 125-148; 「한말의 궁중무속」, 『한국민속학』3 (한국민속학회, 1970), 55-80. 참조.

49) 최중성, 『조선조 무속 국행의례 연구』 (일지사, 2002), 130-137.

신을 숭상하여 공경, 사대부, 서민들이 모두 몸소 감악산에 제사하였다. 지중문사(知中門事) 민유(閔儒)와 전(前) 소윤(少尹) 김서지(金瑞芝)가 감악에 제사하려고 장단을 건너다가 익사하고 말았다. 사헌장령(司憲掌令) 방우정(方于楨)이 금지를 청하자 그대로 따랐다.⁵⁰⁾

감악산신에 대한 당시 민간의 열풍을 짐작하고도 남음이 있다. 임진강 이북에서 임진강 이남의 감악산에 이르는 필수 노정인 장단에서 도강(渡江) 중 익사자가 발생한 것이다. 그것도 지중문사 직을 맡은 민유와 전 소윤 김서지였다. 비록 뜻밖의 불상사로 인해 조정으로부터 공식적인 제지를 받긴 했으나 공경대부 및 서민들 사이에서의 감악산 신앙은 결코 작지도 미지근하지도 않았음이 분명하다. 이러한 민간의 감악산 열풍은 조선시대에도 고스란히 유지되었다.

임금이 말하기를, “천자는 천지에 제사지내고 제후는 산천에 제사지낸다. 지금 대신들이 송악과 감악에 제사지낸다는 구실로 휴가를 청하는데, 이것은 무슨 예인가? ...” 하였다.⁵¹⁾

태종 12년(1412) 당시, 대신들의 집안 내력으로 행해져온 감악의 제사가 지속되고 있음을 알 수 있다. 유교의 고전적 의례규범을 존중한 태종의 입장에서 보자면, 산천의 제사는 제후의 의례적 권리인데도 이것이 사적인 관습으로 인해 훼손되고 있음을 비판하는 게 당연하다고 할 수 있다. 이보다 2년 뒤에 전국의 산천에 대한 사전체계가 완비되면서 사가의 산천의례에 제약이 따랐을지는 의문이다. 태종 18년(1418)년에 감악 및 송악의 제사를 금지하지 말라는 명이 예조에 하달되었다. 그 만큼 감악에 대한 제사습속이 일시에 개혁하기 어려울 정도로 오래 되었을 뿐만 아니라 서민들이 금제의 조치로 인해 산신에게 제사하지

50) 『高麗史節要』 권23, 忠宣王, 辛亥三年. “禁祭紺嶽山. 時俗尙鬼, 公卿士庶, 皆親祭紺嶽山, 知中門事閔儒, 前少尹金瑞芝, 將祭紺嶽, 過長湍津溺死. 司憲掌令方于楨, 上疏請禁, 從之.”

51) 『太宗實錄』 권24, 태종 12년 11월 24일(을사). “上曰, 天子祭天地, 諸侯祭山川. 今大臣或以祀松岳·紺岳請假, 是何禮也?”

못하게 되면 그것을 질병의 소이연으로 지목하지 않을까 조정에서 염려했기 때문이었다.⁵²⁾

감악에 대한 민간의 사적인 의례가 비판되기도 했지만 통제를 이완시킬 수 있는 민간의 신앙심과 열망이 늘 압도적이었다고 할 수 있다. 세종이 그토록 산천제는 제후만의 의례적 특권임을 내세우며 국행산천제의 제장을 일원화하고 민간의 산천제(祈恩) 및 산천제장을 배제하려 했음에도 불구하고 감악산의 신앙적 전통은 늘 꺾이지 않았다. 신개(申槩, 1374-1446)가 세종에게 산간의 음사를 규제하자고 올린 상소에서 주목되었던 비판의 대상은 감악산의 민간신앙이었다.

그중 송악산과 감악산을 숭배함이 더욱 지극합니다. 매년 봄가을에 몸소 가서 제사지내는데 제주와 제찬을 성대히 진설하고, (산)신을 기쁘게 해준다면 풍악을 울려대며 극진히 모십니다. 밤을 지새우고 돌아오며 길 위에서 으스스대고 떠들어대는데, 광대와 무격(巫覡)이 앞뒤로 뒤섞여 다니고 말 위에서 풍악을 울려대며 방자하게 시시덕거리며 놀니다. 지아비들은 오히려 이를 금하지 않을뿐더러 별일 아닌 듯 여기며 함께 행하면서 이상한 일로 여기지 않는 자도 종종 있습니다. 부녀의 실덕(失德)이 이보다 심한 것이 없을 뿐만 아니라 어둡고 미혹에 빠져 그릇되게 아첨하는 적폐와 무격 가무의 음란한 풍속을 장차 금할 수 없게 될지도 모릅니다.⁵³⁾

위 인용문은 세종 12년(1430) 감악산단묘에 대한 개혁안이 나온 이듬해의 상소 내용의 일부이다. 명산에서의 무격 음사와 부녀의 실덕을 걱정하는 유신의 입장에서 작성된 상소이지만, 당시 감악산신에 성대히 제사하던 민간의 관행과 무격과 광대가 동원된 감악산신제의 면모를 엿볼 수 있다.

한편, 권근의 손자이자 장원급제자인 권람(權攄, 1416-1465)은 모친을 모시고 송악의 기도행에 나섰고, 감악산신의 사당에도 들러 역사에

52) 『太宗實錄』 권35, 태종 18년 1월 24일(을해).

53) 『寅齋集』 권1, 疏, 請禁山野淫祀疏, “其中松嶽·紺嶽, 尤極崇事. 每當春秋, 躬親往祭, 盛設酒饌, 託以娛神, 作樂極歡. 經宿而還, 誇耀道路, 俳優巫覡, 前後雜沓, 張樂馬上, 恣行嬉遊. 其夫非惟不禁, 恬然偕行, 不以爲怪者, 比比有之. 非惟婦女失德莫此爲甚, 昏惑邪媚之積習, 巫覡歌舞之淫風, 將不可禁.”

재미난 에피소드를 남겨주었는데,⁵⁴⁾ 이에 대해서는 설인귀장군을 논의하는 장에서 재론할 것이다. 성종 때에는 서울의 목멱산사(木覓山祠)의 사당지기인 차을중(車乙仲)이 목조 신상을 만들고는 감악산신이 거기로 옮겨 왔다고 하며 못 사람을 현혹하다가 조정의 논죄 대상이 되었을 정도로⁵⁵⁾ 감악산신은 지역을 초월해 민간에게 종교적인 호소력을 지닌 신앙의 자원이었다.

4) 감악산신의 지속과 확산

앞에서 살펴본 대로, 국가와 왕실과 민간 모두 감악산종교를 형성하는 데에 결코 소외되지 않은 신앙의 주체였다. 주로 전근대 문헌에 보이는 감악산의 종교민속에 대해 논의했지만, 감악산종교는 현재에도 진행 중이다. 현재 감악산 산정에 자리 잡고 있던 감악신사는 사라졌지만 감악산신의 존재감과 위력은 사방으로 유출되며 흘러내리고 있다. 감악산 기슭에 위치한 무속굿당이나 산중의 불교사찰에서 감지되는 감악산신의 신앙이 만만치 않고, 곳곳의 기도처나 산신제터에서도 감악산신은 늘 중심을 차지한다.

먼저, 감악산 정상상을 오르는 길목마다 다양하게 조성된 기도터들을 만날 수 있다.⁵⁶⁾ 기도터의 당주들 누구나가 강조하는 대목은 감악산(신)의 영험성이다. 영험한 산신의 터에 깃든 기도처를 찾아 도심 곳곳의 무속인들과 보살들이 찾아든다는 것이다. 양주시 남면 신암저수지를 거쳐 정상으로 향하다 보면, 일명 ‘도사바위’라 불리는 기도터가 먼저 눈에 띈다. 동두천에 굿당을 소유하고 있는 ‘○법사’라는 당주가 도사바위 기도터를 관리하면서 기도하러 오는 무속인들을 맞고 있다. 도사바위 기도터를 지나 오르다 보면 유격훈련장 부근에 제장으로서의 조형을 갖춘 ‘벼락바위’ 기도터를 만나게 된다. 깎아지른 절벽 위 곳곳에 신령

54) 『世祖實錄』 권34, 세조 10년 9월 2일(임자).

55) 『成宗實錄』 권165, 성종 15년 4월 22일(무인).

56) 감악산 기도터에 대한 서술은 2015년 2월과 3월에 행했던 조사를 바탕으로 한 것이다.

을 배정한 독립 기도터들이 하나의 복합체를 이루고 있는 곳이라 할 수 있다. 한편 감악산 정상에서 남사면 아래쪽에 자리 잡은 ‘용현암’이라는 이름의 기도터도 유명하다. 용현암을 운영하는 당주는 감악산을 ‘신의 산’이라고 강조하며, 신령한 감악산에서는 어느 곳과 다르게 사찰이 버터낼 수 없다고 잘라 말한다. 그의 말 속에서 사찰과 승려를 압도할 만한 감악산신의 위력이 자연 묻어났다.

두 번째로 감악산신의 신앙은 감악산 소재 불교사찰에서도 여실히 관통되고 있다. 16세기 『신증동국여지승람』에 전하는 감악산의 사찰은 운계사(雲溪寺)와 신암사(神岩寺)뿐이다.⁵⁷⁾ 18세기 『범우고』의 기록에는 운계사와 신암사가 폐해졌고 봉암사(鳳巖寺)만이 건재한 것으로 기록되어 있다.⁵⁸⁾ 19세기 『경기읍지』를 참조해도 『범우고』의 상황과 다

르지 않다.⁵⁹⁾ 간혹 감악산 여행기에 견불사(見佛寺)나 은적사(隱迹寺)나 감악사(紺岳寺)나 흥경암(興慶庵)이니 하는 사찰들이 이따금씩 보이기는 하나 그리 눈에 띄지도 오래가지도 않은 듯하다. 감악산의 역사나 명성, 그리고 지세를 고려할 때 불교신앙이 상대적으로 취약하다는 느낌이 들 정도이다. 그와는 달리 현존하는 몇몇 사찰에서 감악산신의 신앙적 열기는 상대적으로 강하게 느껴진다.

설마령의 운계사가 폐해진 자리에 재건된 범륜사는 대웅전, 미타전, 그리고 백옥의 관세음보살상을 갖춘 태

산신각 주의사항

1. 산신님은 부처님의 호법제자입니다. 산신기도 하시는 분은 꼭 대웅전의 **부처님께 먼저 참배**하십시오.
2. 이 약수는 여러 사람의 병을 치료하는 귀한 물입니다. **물을 소중히 사용하십시오.**
3. **불조심을 합니다.**
태울 것은 반듯이 아래 소각장에서 태우십시오.
4. **정소를 깨끗이 합니다.**
음식물을 아무 곳이나 버리지 맙시다. 병 종류는 따로 모아 버립시다. 돼지 머리는 갖어 오지 마십시오.
5. **밤에 기도하십시오.**은 미리 사무실에 예약하십시오.
6. 산신각에 **시주하십시오.**은 사무실에 문의하십시오.

불기 2546년 7월 일

감악산 범륜사

57) 『新增東國輿地勝覽』 권11, 積城縣, 佛宇.

58) 『梵宇攷』, 京畿道, 積城.

59) 『京畿邑誌』 책2, 積城縣誌, 寺刹.

고종 사찰이다. 무엇보다 인상적인 것은 영험한 기도처로 알려진 범륜

사 산신각이다. 2015년 2월 범륜사를 방문했을 때에도 확인한 바이지만, 원근 각지에서 무업을 하고 있는 무속인들에게도 산신각은 각광받는 기도터였다. 당시 산신각 내에 6가지 항목을 적어놓은 ‘산신각 주의 사항’이 게재되어 있어 눈에 띄었다. 그중에서도 눈길을 끈 것은, “산신님은 부처님의 호법제자입니다. 산신기도 하시는 분은 꼭 대웅전의 **부처님께 먼저 참배**하십시오.”라는 제1항의 내용이었다. 불교사원에서 있을 수 있는 지극히 정상적인 언급이라 할 수 있지만, 뒤집어 보면 그만큼 불교의 기본을 염려해야 할 만큼 부처를 압도하는 감악산 산신신앙의 위력을 감지하게도 된다.

양주군 남면 원당저수지를 거쳐 남선굴 방향으로 오르는 길목에 최근 조계종 사찰로 편입된 ‘동광정사’라는 사찰도 흥미로운 산신신앙의 풍경을 갖추고 있다. 사원은 앞쪽에 대웅전과 뒤쪽에 삼성각이 배치된 기본 구조로 조형되어 있다. 그런데 삼성각 뒤쪽으로, 산신상을 단 위에 배치하고 기둥과 지붕으로만 감싼 채 전면이 노출되도록 꾸민 산신각이 하나 더 추가되어 있어, 전체적으로는 ‘대웅전-삼성각-산신상’의 계단식 구조를 하고 있다. 눈에 띄는 것은中间的 삼성각 건물 내부로부터 밖을 조망할 수 있도록 중앙 벽면을 유리로 마감했다는 점이다. 창으로 뚫린 부분 정면 좌우편에는 칠성과 독성의 탕화가 각각 배치되어 있고, 정중앙으로 밖을 응시하면 노출형 건물에 배치된 산신상이 한 눈에 들어오는 지극히 산신중심의 설계구조라 할 수 있다.⁶⁰⁾ 마치 적멸보궁 사원에서 불상의 자리를 비우고 사리탑을 응시하게 하는 구조와 유사하게, 정면 중앙 밖의 산신상의 전경을 끌어들여 ‘칠성-(산신)-독성’의 삼성구조를 완성한다고 할 수 있다. 중심과 주인공은 다름 아닌, 산신일 수밖에 없다고 본다.

60) 유리로 마감된 정면 중앙 좌우로 칠성탱화 및 독성탱화가 갖추어져 있을 뿐만 아니라 비대칭이기는 하나 건물 측면(우측)에 산신탱화가 별도로 마련되어 있어 기본적으로는 삼성각의 면모를 갖추고 있다.



그림1 동광정사 삼성각 외부에 배치된 산신상
(2015년 2월)



그림2 동광정사 삼성각 내부에서 바라본 산신상 전경
유리벽 좌우편에는 칠성탱화와 독성탱화가 각각 걸려 있다.
(2015년 2월)

세 번째로 감악산의 산신은 감악산 산하에 자리 잡은 유명 굿당에서도 중심성을 잃지 않는다. 양주시 남면 원당저수지 위쪽 감로사를 지나면 감악산 초입에 ‘감악산산신대응굿당’이 자리 잡고 있다. 몇 년 전 과거의 당주(감악산산신당)는 중심 건물을 2개동으로 배치해 우측 건물에는 산신을 모시고 좌측 건물에는 부처를 모셨으나 현재의 당주는 부처를 모시던 건물을 해체하고 산신을 모시던 건물을 둘로 나누어 좌측에 산신을 우측에 부처를 각각 모시고 있다. 과거든 현재든 모두 다 산신과 부처를 나란히 봉안하며 양자의 수평적 관계를 구조화한 것이라 할

수 있다. 분명한 것은 대웅전 뒤쪽 귀퉁이에 자리 잡은 산신이 아니라 부처와 나란히 공간의 중심에 놓인 산신을 대한다는 점이다. 산상의 제장을 잃은 감악산신은 산하로 이동하여 곳곳에서 신앙되고 있는 것이다.

감악산 도처의 기도터, 산신신앙이 도드라진 불교사찰, 그리고 산신을 주신으로 모시는 굿당들은 모두 산신중심주의적인 감악산종교의 특질을 잘 보여주는 장소요 감악산의 민속종교를 증거하는 제장인 셈이다. 물론 연천 늘목리 주민의 제장인 곰채굴 산신당이나 양주 신암리의 마을제당인 산제당도 감악산신 중심의 민속종교의 면면을 보여주는 제장의 항목에 추가할 수 있을 것이다. 문제는 감악산신이 단일한 형태가 아닌 여러 결의 상징연합의 구조를 보여준다고 하는 점이다. 그 첫째가는 것이 설인귀장군일 것이다.

4. 설인귀장군

감악산신은 설인귀장군과 친연성을 가지고 있으며 그 역사적 기원도 장구한 편이다. 기록에 의하면 감악산신을 당나라 장수 설인귀로 간주하는 전통은 신라 대로 소급될 정도이다.

신라 때부터 소사(小祀)였다. 산꼭대기에 사당이 있는데 봄가을에 향축을 내려 보내 제사하게 한다. 현종 2년(1011) 2월 거란군이 장단에 침입하자 때마침 바람과 구름이 세차게 일어 마치 (감)악신사에 군기와 군마가 있는 것처럼 보이니 거란군이 두려워하며 더 이상 진군하지 못하였다. 이에 해당 부서로 하여금 보사(報祀)를 거행하게 하였다. 세속에서 전하기를 신라인들이 당나라 장수 설인귀를 산신으로 삼아 제사하였다고 한다.⁶¹⁾

위의 내용은 『고려사』 지리지(적성현)의 기록이다. 적어도 고려시대

61) 『高麗史』 권56, 志10, 地理1, 積城縣. “自新羅爲小祀. 山上有祠宇, 春秋降香祝行祭. 顯宗二年, 以丹兵至長湍, 嶽神祠若有旌旂土馬, 丹兵懼而不敢前, 命修報祀. 諺傳, 羅人祀唐將薛仁貴爲山神云.”

감악산 인근 지역의 민간에서는 신라의 전통을 폭넓게 이해하였고, 설인귀장군을 감악산신의 정체성으로 수용했을 가능성이 농후하다고 본다.

문제는 왜 신라에서 동맹관계에 있다가 경쟁관계로 돌아섰던, 국적을 달리한 적장을 산신으로 삼았는가 하는 점이다. 이러한 역사적 역설에 대해서는 변동명의 논의를 주목할 만하다. 그는 백제 부흥운동의 본거지였던 충청도 대흥현(大興縣)에 백제 멸망의 주역인 당나라 장수 소정방(蘇定方)을 성황신으로 모셨던 사례와 같이,⁶²⁾ 고구려 유민의식이 강했던 임진강 지역에 고구려 정복의 완성자인 당장(唐將) 설인귀를 산신으로 모신 것도 신라의 중앙귀족이 가지고 있던 정치적 속셈과 관련된다고 보았다.⁶³⁾ 신라 당국자의 입장에서, 통일의 완수와 정치적 안정을 꾀하기 위해 자국 내의 적대자들을 억누를 만한 국외 적장의 이력과 힘을 이용하는 것은 효과적인 전략일 수 있다고 본다.

위의 인용문에서 확인할 수 있듯이, 고려시대의 자료에서는 세속의 전통(謠傳)을 근거로 감악산신으로서의 설인귀를 언급할 뿐, 설인귀를 감악산신으로 공식화하지는 않고 있다. 그것이 고려의 태생적인 고구려 의식 탓일 수도 있겠지만, 신라나 조선과는 달리 산천에 대한 독립적인 예제를 설정하지 않은 채 잡사류의 제사로 운영해온 탓도 있을 것이다. 현종 대에 거란군을 막아내는 감악산신의 영험성과 충렬왕 대에 감악산신의 차자가 원정군의 장수로 봉호된 사실을 고려할 때 고려 당국에서도 군신으로서의 설인귀의 공수능력을 염두에 둔 것이 아닐까 생각된다. 감악산에서 설인귀를 지워 내거나 망각한 것은 아니라고 본다. 적어도 설인귀를 감악산신으로 간주하는 전승이 세속에서는 지속되었을 것이기 때문이다.

세월이 흐르다 보면 애초의 정치적 의도는 희미해지고 산신으로서의 설인귀장군이 지닌 위력과 영험성이 중시될 수밖에 없었을 것이다. 적

62) 변동명, 「성황신 소정방과 대흥」, 『역사학연구』30 (호남사학회, 2007), 1-27.

63) 변동명, 「전통시기의 감악산 숭배와 산신 설인귀」, 『역사학연구』42 (호남사학회, 2011), 1-46.

어도 국외자나 적장이니 하는 몇 가지 걸리는 이력들이 해소된다면 말이다. 특히 설인귀 설화의 주체자라 할 수 있는 감악산 인근의 지역민들에게 있어서만큼은 외래의 적장 이미지를 최소화해야 하는 부담이 있었을 것이다. 실제로 감악산 일대 적성현에서는 설화적 세탁을 거쳐 설인귀를 자국화(自國化)하거나 동향화(同鄉化)함으로써 국적의 문제를 해소하려는 해석학적 자기화(hermeneutic appropriation)의 과정이 눈에 띈다.⁶⁴⁾

⑤세속에서 말하기를, “설인귀는 본래 우리나라 사람(東人)이며, 부친을 감악에 장사지냈다. 안동도호부의 도호가 된 이래, 자주 들러서 성묘하며 참배하였다” 고 한다. 그렇다면 저 물자비가 당시에 묘 앞에 있던 비석이란 말인가? 웃을 일이다.⁶⁵⁾

⑥세속에 전하기를, “당장(唐將) 설인귀는 이곳에서 태어났으며, 일찍이 그의 비석을 획득한 사람도 있었다.”고 한다. 그러나 『당서』를 살펴보면 설인귀는 중국 용문사람이라고 하니, 비석이 있었다는 설은 근거 없는 황당한 말일 뿐이다. 술사 이의신(李毅信)이 성 근방의 백옥봉 아래에 집을 짓고 살았는데, 지금도 터가 남아 있다. 그의 답산부(踏山賦)에 이르기를, “집터를 개토하다 비석 하나 얻었으니, 이곳이 설인귀의 집터구나!” 고 하였다.⁶⁶⁾

인용문⑤는 신유한(申維翰, 1681-1752)이 감악산을 답사하며 적성지역에서 들었던 내용을 언급한 것이다. 당시 세속에서는 설인귀의 태생을 적극적으로 자국화하고 있을 뿐만 아니라 감악산에 조상의 묘까지

64) 설인귀 설화의 서사내용과 전승에 대해서는 정재민, 「설인귀 전승의 현성과 변이」, 『한일군사문화연구』12 (한일군사문화학회, 2011), 263-287; 권도경, 「설인귀 풍속신앙 전설의 서사구조적 특징과 전승의 역사적 변동 국면」, 『정신문화연구』30-2 (한국학중앙연구원, 2007), 3-32; 이기형, 「설인귀 전설의 비교 고찰」, 『한국민속학』44 (한국민속학회, 2006), 369-401. 참조.

65) 『靑泉集』 권4, 記, 紺岳山記. “謠傳, 薛仁貴本以東人, 其父葬於紺岳. 自爲安東都護, 數來省謁云. 彼其沒字碑, 或當時墓前碣耶? 一笑.”

66) 『京畿邑誌』 책2, 積城縣誌, 古蹟, 六溪土城. “俗傳, 唐將薛仁貴生於此, 嘗有得其碑者. 然按唐書, 仁貴龍門人, 此云有碑特齊東之言之也. 術人李毅信, 嘗於城傍白玉峯下, 築室以居, 今有遺址. 其踏山賦, 曰 得一碑於開土, 乃薛家之遺址.”

췌을 정도로 지역에 내력이 깊다며 동향화하고 있음을 알 수 있다. 인용문⑥은 고종 대에 편집된 『경기읍지』(적성현지)에 실린 육계토성(六溪土城)에 관한 내용의 일부이다. 여기에서는 아예 설인귀의 탄생지마저도 적성지역으로 규정하고 있으며 남겨진 설인귀의 옛 터를 물화시킨 비석의 탐색을 신비화하고 있다. 그 신비화에 광해군의 총애를 받던 지관이자 점복자인 이의신을 동원하고 있다. 중요한 것은 역사적인 사실(historical fact)이 아니라 자기 지역을 역사적 장소(historic place)로 의미화하려는 지역민의 의도적 기억이라 할 수 있다. 그 기억은 오늘날에도 감악산 일대의 파주나 동두천에서 지속되고 있다.

⑦설인귀가 그 사람이 주원리서 분명히 태어났어. 주원리 가면 설인귀 태어난 터가 있어. 그래 설인귀가 부잣집 아들인데, ... 흥년이 들구 그 집 일이 모두 망그라지기 시작을 하는데 그래 그니까 부자가 다 망했어. ... 그 도인이 데리고 가서 무술을 가르켰대는 거야. 게 무술을 가르켜가지구서 그냥 거지가 되가지구 중국에 들어갔는데 그때 마침 중국의 장수가 훌륭한 사람이 없어서 등용을 해가지구서 그 사람이 백포소장 설인귀가 된 거야.⁶⁷⁾

⑧요 아래 주월리라는 동네가 있는데 거기서 설인귀장군이 출생한 자리여. ... 이게 설인귀장군이 그러니깐 고구려 장군이더라구 보니까는.⁶⁸⁾

인용문⑦은 동두천시 생연동에서 수집된 설화로서, 설인귀의 탄생을 적성 주원리(주월리)로 설정하고, 그가 가난과 설움을 딛고 무술을 익힌 뒤 중국으로 가서 당나라 장수로 등용되었다는 내용을 담고 있다. 당나라 장군이긴 하지만 출신지만큼은 감악산 인근 주월리라는 것을 분명히 하고 있다. 인용문⑧은 파주시 적성면 울포리에서 채록된 설화 내용이다. 구체적으로 설인귀는 적성 주월리 출신일 뿐만 아니라 당나라 장수가 아닌 고구려의 장군으로까지 묘사되고 있다. 출생뿐만 아니라 군사적 활동과 성과마저도 모두 자국화하여 모국을 찾던 적장의 이미지를 지워버리려는 경향이 두드러진 증언이라 할 수 있다.

설인귀장군의 역사적 이력을 뒤집는 집단기억의 지향은 설인귀가 결

67) 조희웅 외, 『경기북부 구전자료집』1 (박이정, 2001), 301-303.

68) 조희웅 외, 『경기북부 구전자료집』1 (박이정, 2001), 542-543.

코 외래인이 아닌 걸출한 동향인으로서 감악산의 주인이자 감악산신이라는 점을 확증하는 데에 있었을 것이다. 실제로 세조의 총애를 받으며 좌의정을 거쳐 부원군에 오른 권람(權攄)의 일화에서 감악산신은 다른 아닌 설인귀임이 분명하게 인식되고 있다.

드디어 감악에 제사하는데, 때마침 비바람이 있었다. 세속에서 전하기를, “감악산신은 곧 당나라 장수 설인귀”라 한다. 권람이 신에게 말하기를, “신은 당나라의 장수이고, 나는 한 나라의 재상인데, 비록 선후는 같지 않더라도 그 세는 서로 상응하는데, 어찌 상대에게 이같이 박절하게 구는가?” 하였다. 무당이 신의 말로 노하여 말하기를, “그대가 감히 나와 서로 버티기려 하는데 돌아가서 병을 얻을 것이다”고 하였다. 당시에 사람들이 괴이히 여겼다. 권람이 부처를 좋아하지 않고 예로써 집을 꾸려나가면서 신을 모독하기를 이와 같이 하니, 사람들이 매우 의아하게 여겼다.⁶⁹⁾

병세에 시달리던 중이었지만 권람은 모친과 함께 송악에 제사하러 길을 떠났다. 송악의 제사를 마친 권람의 행선지는 간과할 수 없는 명산 감악이었다. 그는 감악에 이르러, 감악산신을 설인귀장군으로 동일시하는 현지의 믿음을 확인하고는 풍우에 대한 푸념을 설인귀에게 퍼붓고 있다. 이에 산신 설인귀를 모시는 무당은 권람이 병을 얻을 것이라고 분노를 터뜨린다. 설인귀와 맞선 권람의 패기가 돋보이긴 하지만 이후 5개월 뒤에 권람은 병을 이기지 못하고 세상을 떠나고 말았다.⁷⁰⁾

누누이 언급했듯이, 1430년 세종이 국행사묘로서 감악사의 제장을 별도 신설하는 제안을 수용하기 이전까지, 위관이 아닌 6위의 신상이 설치되고 무당이 주도하는 단일한 감악사만이 존재했을 것이고, 감악산신과 설인귀의 동일시는 자연스러웠을 것이다. 다만, ‘감악산지신(紺岳

69) 『世祖實錄』 권34, 세조 10년 9월 2일(임자). “遂祀紺岳, 適有風雨. 世傳紺岳山神, 乃唐將薛仁貴也. 攄語神, 曰神是唐家之將, 我爲一國之相, 雖先後不同, 勢亦相當, 何相迫乃爾? 巫作神語怒, 曰君敢與我相抗, 及還而病, 時以爲怪. 攄不好佛, 治家以禮, 而瀆神如是, 人頗訝之.”

70) 이와 관련하여, 백악사(白岳祠)에 모셔진 정녀부인의 영정을 찢으며 신을 능멸하던 권필이 신의 양갓춤으로 목숨을 잃게 되었다고 전하는 『천예록』의 설화를 비교해볼 만하다. 김동욱·최상은 역, 『천예록』 (명문당, 2003), 230-231.

山之神)’의 위판을 봉안하고 국행 산천제를 거행하던 감악사가 별도로 신설되면서 감악산 정상에는 국행사묘로서의 감악사와 설인귀사가 나란히 병행했을 것으로 보인다. 이러한 제장의 이원화 속에서 설인귀사당은 별도로 존재했지만, 국행이 아닌 민간의 제사를 받는 음사(淫祠), 즉 부적절한 제사(淫祀)를 거행하는 사당으로 간주되었다.

⑨저녁에 건불사(見佛寺)에서 숙박하고 새벽에 깎아지른 벼랑 끝 정상에 오르고 신정(神井)의 물을 축였다. 그 위로 감악사가 있었는데, 석단이 세 길이고 단 위에 비석(山碑)이 있었지만 오랜 세월이 지나 글자가 닳아 없어졌다. 옆에는 설인귀사당(薛仁貴祠堂)이 있으며, 왕신사(王神祠)라고도 하는데, 음사(淫祠)가 되었다. 신이 요망하게 화복을 좌우할 수 있다고 하면서 사람들의 제사를 받아먹고 있었다.⁷¹⁾

⑩산 위의 사당은 전해 내려오는 말에 설인귀사당(薛仁貴祠)이라고 하며, 혹은 왕신(王神)이라고 하는데 곧 연산군을 말하는 것이라 한다.⁷²⁾

인용문 ⑨와 ⑩은 허목(許穆, 1595-1682)이 감악산을 유람한 여행기의 일부이다. ⑨에서는 감악사와 고비에 대해 언급하면서 비석 옆의 설인귀사당에 대해 언급하며, 그것이 왕신사로도 불리는 음사(淫祠)로서 제재초복을 바라는 민간의 제사를 받고 있음을 전하고 있다. ⑩에서는 설인귀사당을 언급하며 별칭의 왕신을 연산군으로 인식하고 있는 당시의 민속을 전하고 있다. ‘왕신’은 산신이나 성황신을 ‘태황’이니 ‘대왕’이니 호칭했던 잔영으로도 보이지만, 비운의 왕을 신격화한 것일 수 있어 주목된다.⁷³⁾ 다만, 여기에서는 설인귀신앙의 확장가능성에 대한 암시로만 이해하고자 한다.

⑪깎아지른 벼랑 끝 정상에 이르니 사당건물(祠屋)에 위판이 봉안되어 있었

71) 『記言』 권27, 山川上, 紺嶽山. “夕宿於見佛, 晨則登絕頂陰崖, 汲神井. 其上紺嶽祠, 石壇三丈, 壇上有山碑, 舊遠沒字. 傍有薛仁貴祠堂, 或曰, 王神祠, 爲淫祠. 其神能作妖以禍福, 食於人.”

72) 『記言別集』 권9, 記, 遊雲溪記. “山上流傳, 薛仁貴祠, 或曰, 王神謂燕山云.”

73) 물론 가정신앙의 대상으로서 정치없는 처녀귀신을 왕신으로 받들기도 하지만, 설인귀사당의 별칭인 왕신사와는 거리가 있어 보인다.

다. 건물 아래 단장(壇場)이 마련되어 있고 사초가 입혀져 있었는데, 사방 너비가 10여척이었다. 사경(四更)에 향례를 행하는데, 거센 비바람이 몰아치고 옷소매가 축축히 젖어들어 잠시도 머물 수가 없었다. 햇불과 등불이 비바람에 깜빡깜빡하여 사방이 시커멓게 어둡기만 하였다. ... 사당 왼쪽으로 토대(土塹) 위에 고비(古碑)가 서 있다. 높이는 한 길에 넘고 다듬어진 돌이 번듯했으나 마모가 심해 한 자도 확인할 수 없었다. 중이 말하기를, “이것은 천년 이상 된 것이라 옛날 노인들도 전할 수 없었다.”고 한다. 또 말하기를, “예부터 사당 동쪽에 당나라 장수 설인귀사당(薛仁貴廟)이 있었는데, 지금은 총사(叢祠)가 되었다.”고 하였다.⁷⁴⁾

⑫감악산단(紺岳山壇): 신라 때에 명산으로서 소사에 등재되었고 고려와 조선에서도 계승하였다. 석단의 높이는 세 길이며 위에는 고비(古碑)가 있고, 옆에 설인귀사당(薛仁貴祠)이 있다.⁷⁵⁾

인용문⑪은 허목의 서너 세대 뒤인 신유한(申維翰, 1681-1752)이 영조 18년(1742) 2월 감악사 중춘 제사에 참여하며 몸소 겪고 들었던 바를 기록한 여행기이다. 그는 감악사의 위판, 단장, 행례, 고비 등에 대해 묘사하면서 승려로부터 들은 설인귀사당에 대한 정보도 전언하고 있다. 그에 따르면, 감악사 동쪽에 설인귀사당이 건재해 왔지만 당시에 민간의 제사를 받는 총사(叢祠)로 전락했음을 알 수 있다. 인용문⑫는 김정호의 『대동지지』에 기록된 감악산단(紺岳山壇)에 대한 부연설명이다. 석단과 고비, 그리고 부근의 설인귀사당에 대해 기록하고 있는데, 19세기 당시에도 설인귀사당은 존속했다고 볼 수 있다.

세종 대를 거치면서 국행 감악사와 별도로 설인귀사당이 감악산 정상에 동시에 존재했을 것으로 짐작된다. 비록 설인귀사당이 음사 혹은 총사로 지목되기도 하였지만, 무당이 뒷받침하고 민간이 열렬히 호응한 설인귀사당은 조선후기에도 건재했고, 감악산 소재지의 동향인 출신으

74) 『靑泉集』 권4, 記, 紺岳山記. “至絶頂, 有祠屋奉位版. 屋下設壇場被莎, 方廣十餘尺. 四更行享禮, 厲風吹雨至, 衣袖淋濕, 頃刻不可淹. 炬燈以風雨明滅, 四望昏黑. ... 祠左土塹豎古碑, 高丈餘, 削石甚整, 摩挲不得一字形. 僧言是千載上物, 而故老無傳者. 又云, 祠東舊有唐將薛仁貴廟, 今爲叢祠.”

75) 『大東地志』 권3, 積城, 壇壇, 紺岳山壇. “新羅時名山, 載小祀, 高麗及本朝因之. 石壇高三丈, 上有古碑, 傍有薛仁貴祠.”

로 받아들여진 설인귀가 감악산신으로 동일시되는 데에는 하등의 거리낌이 없었다고 생각된다. 광무 2년(1898) 7월 ‘各地方享祀에 關한 請議書’라는 문건을 통해 감악산제의 흔적을 확인할 수 있다. 당시 적성의 감악산제의 경우 봄 2회, 가을 1회 소요예산 29냥 1전을 지방에서 보고하였으나 결국 2원으로 책정된 내용이 확인된다. 대한제국기에도 춘추로 3회에 걸쳐 감악산제를 거행하던 관행은 지속되었지만, 설인귀사당의 실체와 실행에 대해서는 가늠하기 어렵다. 다만, 일제 강점기에 채록된 경성열두거리 무가 중, <산마누라> 거리에 “적성은 감박산에 천총대왕 양마누라 아니시랴”⁷⁶⁾는 대목에서 감악산 산신으로서의 설인귀를 짐작할 수 있다.

더구나 감악산 일대의 신당과 굿당에서 주된 신격으로 숭앙되는 산신이 다름 아닌 설인귀장군이라는 점을 상기한다면 감악산신으로서의 설인귀는 의심의 여지가 없어 보인다. 5~6년 전에 확인한 바이지만, 당시 감악산 기슭에 자리 잡고 있던 무속굿당인 ‘감악산산신당’의 중심전각인 산신각에는 두 개의 산신당이 배치되어 있었다(그림3). 산신각 우실에는 호랑이를 동반한 일반적인 산신도가 봉안되어 있었고(그림5), 좌실에는 설인귀장군과 동일시되는 비뚤대왕도와 함께 설인귀장군을 암시하는 무장의 칼이 봉안되어 있어 흥미를 끌었다(그림4). 설인귀는 산아래에 내려와 감악산신으로 좌정하며 기도와 굿을 흠향하고 있었다. 감악산신에서 설인귀로의 상징연합의 확장은 여기서 멈추지 않는다. 이제 감악사도 설인귀사당도 폐해진 상황에서 설인귀장군에 대한 인식과 신앙은 어떤 모습을 할 것인가?

76) 아까마쓰 지쵸·아끼바 타카시, 『조선무속의 연구』, 심우성 역 (동문선, 1991), 60.



그림3 감악산산신당 소재 산신각 전경
설인귀장군(좌실)과 산신(우실)을 봉안 (2009년 11월)



그림4 산신각 내 좌실
설인귀장군도(비둘대왕)와 장군칼 봉안 (2009년 11월)



그림5 산신각 내 우설
일반적인 산신도 봉안 (2010년 4월)

5. 빗돌대왕

앞서 설인귀사당에 관한 여행기를 소개하면서 언급했듯이, 감악산 정상에는 국행사묘인 감악사와 민간의 총사인 설인귀사당이 병존하였을 뿐만 아니라 고비(古碑) 혹은 산비(山碑)로 언급된 비석이 자리 잡고 있었다. 허목도 신유한도 몰자비(沒字碑)에 대해 언급을 빠트리지 않고 기록한 바 있다. 결국 종교성과 의례의 응집성을 보여주는 감악산 정상에는 감악산신의 위판을 봉안한 사당,⁷⁷⁾ 설인귀장군을 모신 사당, 그리고 글자가 마모된 감악산비가 현저한 조형물로 주목받고 있었다고 할 수 있다. 흥미로운 점은 감악산신과 설인귀장군이 중첩되었듯이 설인귀장

77) 감악산지신의 위판은 평상시에 감악사에 봉안해 두는 것이 아니라 외산천의 어느 위판의 용례와 마찬가지로 평소에 수직자(산지기)의 집에 보관하다가 의례를 거행할 경우에 제장으로 가져다 봉안하고, 의례를 마친 뒤에 다시 수직자의 처소로 가져다 보관해 두는 것이 일반적이었다. 『承政院日記』, 인조 7년 5월 12일 (병신).

군과 감악산비 역시 포개진 흔적이 아주 강하다는 점이다.



그림6 감악산 정상의 비석
(2009년 11월)

물자의 감악산비가 진흥왕순수비와 유사하다는 지적은 이미 오래되었고, 그것이 신라 시대의 진평왕비일 가능성이 높다는 고증도 제시된 바 있다.⁷⁸⁾ 그러나 역사적 사실과는 무관하게 민간에서는 그것을 설인귀비로 동일시하는 신앙적 사실이 점차 힘을 받게 되었다는 점이 중요하다. 감악산비가 물자비였다는 점이 역사성에 구애됨이 없이 종교적 상상력을 추동시키지 않았을까 생각된다. 적어도 감악산 인근 지역에서 물자비와 설인귀의 친연성에 대한 믿음은 조선후기에 이미 집단적 기억의 사실로서 분명하게 확인된다.

물자비(沒字碑): 감악묘 옆에 있다. 세속에서는 설인귀의 사적비라 하지만 많은 세월 속에서 글자가 마모되어 고증할 길이 없다.⁷⁹⁾

고증할 길 없는 물자비는 곁에 자리한 설인귀사당, 즉 설인귀장군의

78) 김윤우, 「감악산비와 철원 고석정」, 『경주사학』9 (경주사학회, 1990), 33-58.

79) 『京畿邑誌』책2, 積城縣誌, 古蹟, 沒字碑. “在紺嶽廟邊, 俗傳薛仁貴事蹟碑, 而歲久沒字, 無以考證.”

사적을 지시하는 상징으로 대체해가지 않았을까 생각된다. 앞서 살펴본 바 있듯이, 현존하는 설화에서 설인귀의 고향으로 지목되는 파주시 적성면 주월리는 육계토성이 위치한 곳이고, 그 지역의 집터(술사 이의신의 집터)에서 설인귀의 비석이 발견되었다는 세속의 믿음은 조선후기에 견고하였다.⁸⁰⁾ 문제는 산하에서 발견된 설인귀 비석을 산상의 설인귀비로 비정하기까지 어떠한 조정과 조율을 거쳤는가 하는 점이다.

일찍이 1740년에 감악산을 둘러본 바 있는 신유한이 ‘감악산상의 몰자비가 그 옛날 설인귀가 종종 성묘했다는 부친의 묘에 있던 그 비석인가’라고 비웃으며 지역의 설인귀설화를 불신했던 장면을 떠올리면, 어쩌면 당시 지역민들 사이에서 비석의 이동설을 근거로 한 비석의 설인귀화가 진행되고 있었던 게 아닌가 짐작된다. 역사적인 문헌에서는 쉽사리 드러나지 않지만, 현존하는 지역 설화에서는 ‘이사간 설인귀비’나 ‘감악산으로 옮겨간 설인귀비’ 등의 주체담이 다수 확인되고 있다. 이야기에 따르면, (1) 애초에 감악산비가 세워졌던 곳은 감악산 정상이 아닌 곳(마차산, 설마치, 신적골)이며, (2) 명장의 비를 지날 때에는 하마(下馬)해야 하는데, 이를 어긴 자(과거보러 가는 상경인, 장수, 일본순사)의 말발굽이 떨어지지 않자 화가 난 주인이 마족을 칼로 베는 바람에 피가 비석에 튀기게 되었고, (3) 비석이 얼룩지는 창피와 굴욕을 당한 설인귀가 마을의 소들을 동원하여 한밤중에 감악산 정상으로 옮겨갔다는 구성이다.⁸¹⁾ 사실, 감악산 일대를 돌아보면, 자기 마을에 있던 설인귀비가 감악산 정상으로 올라갔다는 설화를 쉽게 접할 수 있다. 이러한 지역설화를 생각하면 19세기 적성현지에 묘사된 ‘몰자비는 곧 설인귀의 사적비’라는 인식을 충분히 공감할 수 있게 된다.

당나라 장수 설인귀를 동향인으로 수용하면서 감악산신으로 동일시했던 지역민들은 감악산 정상의 비석(빗돌, 비뚝, 뺨뚝)마저 이동해온 설인귀비석으로 간주하게 되었다. 어느새 설인귀장군이 ‘빗돌대왕’ 혹은

80) 『京畿邑誌』책2, 積城縣誌, 古蹟, 六溪土城.

81) 조희웅 외, 『경기북부 구전자료집』1 (박이정, 2001), 299-301, 316-318, 540-541.

‘삔뚫대왕’으로 불리며 회자될 정도로 ‘설인귀장군=비석’의 등식은 일반화되면서 신앙심을 자극하였다. 더구나 감악사도 설인귀사당도 폐해진 뒤, 홀로 남아 있는 몰자비야말로 산신과 장군의 표상이 응집된 영험한 상징물로 부각될 수밖에 없다고 본다.

과주가 고향인 어느 무녀의 진적곳 부정거리에 사설되는 “개성두 덕물산은 최영장군 감박산으로 빗돌대왕”⁸²⁾이나 같은 곳 대안주거리 상산에서 사설되는 “개성하고 송악산은 신장군님 아니시냐...감박산은 빗돌대왕 천륜대왕님 아니시냐”⁸³⁾ 등등의 무가 속에서 우리는 지역을 대표하는 명산으로서의 감악산과 그 산을 대리하는 장군신의 영험성이 다름 아닌 비석(빗돌)으로 표상되고 있음을 분명하게 확인할 수 있다. 오늘날에도 설인귀비의 영험성에 얽힌 설화가 자주 회자되곤 하는데, 주로 설인귀비를 쓰러뜨린 군인의 급사 이야기⁸⁴⁾라든지 설인귀장군의 비

석에 갓을 찌어준 덕에 자식을 얻었다는 이야기⁸⁵⁾ 등이 그것이다.



그림7 감악산산신당 굿당 안내판
(2010년 4월)

몇 년전 감악산 일대의 굿당을 답사하면서, 굿당 안내 입간판에 찍어진 ‘산신님, 비뚫대왕님 계신곳’이라는 글귀가 눈에 들어온 적이 있다. 소위 ‘감악산신=설인귀=빗돌대왕’의 상징연합을 표상한 안내판이었다고 생각된다. 양주시 남면 황방리 감악산 기슭에 자리 잡은 ‘감악산산신당’⁸⁶⁾이었는데, 주요 전각인 산신당

을 감악산 정상상을 향해 배치하고 그곳에 설인귀장군을 주신으로 좌정시

82) 강진옥 외, 『양주의 구비문학』2 (박이정, 2005), 476.

83) 강진옥 외, 『양주의 구비문학』2 (박이정, 2005), 542.

84) 조희웅 외, 『경기북부 구전자료집』1 (박이정, 2001), 541-542.

85) 조희웅 외, 『경기북부 구전자료집』2 (박이정, 2001), 84-85.

86) 현재에는 당주가 바뀌고 전각의 배치도 달라졌으며, 당호도 ‘감악산산신대응굿당’으로 변했다.

킨 장면이 인상적이었다. 한편, 양주시 남면 신암리 ‘감악산굿당’에서는 감악산 정상을 향해 감악산신상을 세우고 광배의 형태로 신상의 뒤쪽에 커다란 비석을 세워두었던 것이 인상적이었다. 그것은 감악산 정상의 빗돌을 형상화한 것으로, 좌정한 산신이 다름 아닌 빗돌대왕인 설인귀 장군임을 명징화하는 것이라 여겨졌다. 이곳 이외의 감악산 일대에서도 산신상 뒤편의 부속물로 혹은 별도의 독립된 형태로 입석을 배치한 기도처를 발견할 수 있는데, 이는 다분히 산 정상에 있는 빗돌의 복제화, 즉 복제신(god clone)의 창조라 할 수 있다. 마을에서 정상으로 올라갔던 설인귀비가 이제 다시 정상에서 마을로 내려오며 민속종교의 영험한 기도처를 확장시키고 있다.



그림8 양주 신암리 감악산굿당
산신상 배후에 배치된 괴석들(2010년 1월)



그림9 감악산굿당에 배치된 빗돌 모양의 바위
(2010년 1월)

6. 나오는 말

지금까지 ‘일반인의 종교적인 일상문화’라는 다소 느슨한 범주로서 민속종교를 설정하고, 특정의 주체나 종교전통에 얽매이지 않으면서도 특정의 장소에 응집된 영험성을 소비하고 변형시키고 확산시킨 감악산 종교에 대해 살펴보았다. 감악산의 종교는 누구에게나 열려 있었지만 어디에나 깔려 있는 것은 아니었다. 감악산의 종교성이 집중된 장소는 감악산 정상에 자리했던 감악사, 설인귀사당, 빗돌 등이었다. 물론 장소의 복제와 모사를 통해 영험의 장소는 유출되고 확산되기도 하였다. 감악산 산상의 성소는 각각 감악산신, 설인귀장군, 빗돌대왕을 표상하면서 독특한 상징연합의 구조를 자아내기도 하였다. 그러한 상징연합의 구조가 초시간적이기보다는 국가나 지역을 둘러싼 역사적 흐름과 맥락에 의해 좌우되었을 것임은 분명하지만, 그러한 흔적을 일일이 도출해 내기란 쉽지 않다. 그러나 적어도 감악산신이 설인귀장군으로 통하고, 또 설인귀장군이 빗돌대왕으로 이해되면서, ‘감악산신=설인귀장군=빗돌

대왕'의 등식으로 대변되는 영험성의 총화가 발산되어 나갔다고 생각된다.

감악산이 발산하는 종교적 영험성의 흡인력은 광범위하여, 국가나 왕실이나 지식인이나 민중이나 모두 감악산종교를 떠받치는 잠재적이면서도 역동적인 신도들이었다. 국왕 세종도 김문의 모친인 감악의 무당도 예외는 아니었다. 감악산종교를 전적으로 독점하는 배타적인 민속의 주체를 단정하기는 어려워도 감악산의 영험성이 수렴된 장소를 의미화할 수 있는 열려 있는 민속의 주체는 늘 잠재하였다고 볼 수 있다. 이제 전근대의 국가왕실이 감악산종교의 신도에서 사라졌지만, 정보와 교통이 열린 오늘날 전국에서 밀려드는 기도객이 그들을 대신하고 있다.

감악산종교는 감악산에 깃든 종교전통의 경계를 넘어 관통되고 있다. 감악산에 깃든 무속굿당은 말할 것도 없고, 감악산 소재 사찰의 산신각도 감악산종교의 신도를 흡수하고 있을 정도이다. 이제 빗돌 홀로 남아 있는 감악산 정상 부근 조금 아래에 성모마리아상이 세워졌다. 감악산 신, 설인귀장군, 빗돌대왕의 총화가 빚어내는 기도터에 또 다른 기도터가 생긴 셈인데, 감악산종교에 어떤 변화를 가져올지 궁금하다. 그 어떤 새로운 종교전통도 감악산에 스며들 수 있고, 성스런 기도와 의례의 문화를 새로이 창출할 수 있다고 본다. 젊은 날 어느 군인의 안내로 감악산에 올랐던 민들레교회 목사가 50년 전에 남긴 거룩한 산, 감악산에 대한 소회와 고백이 종교전통을 가로지르는 감악산의 민속종교를 새롭게 환기시킨다.

그래서 나는 산의 꼭대기에 이를 때마다 어김없이 하느님의 음성을 듣는다. “네가 서 있는 곳은 거룩한 땅이니 네 발에서 신을 벗어라.” 이 음성을 들을 때마다 나는 곧 빨리 내 발에서 신을 벗는다. 감악산은 잔인한 인간의 발에 더럽혀지고 전쟁으로 깊은 상처를 입은 산이다. 그러나 그 산에 들어가는 자가 하느님의 음성을 듣고 발에서 신을 벗을 때 그 산은 여전히 큰 산, 거룩한 산이 되는 것이다.⁸⁷⁾

87) 최완택, 「감악산 거룩한 산, 큰산」, 『새가정』 469 (1996. 6), 71.

주제어: 민속종교, 감악산, 감악사, 설인귀, 빗돌대왕

원고접수일: 2016년 11월 12일

심사완료일: 2016년 12월 9일

게재확정일: 2016년 12월 18일

참고문헌

『京畿邑誌』

『高麗史』

『高麗史節要』

『記言』

『記言別集』

『大東地志』

『眉巖集』

『梵宇攷』

『汾厓遺稿』

『三國史記』

『承政院日記』

『新增東國輿地勝覽』

『寅齋集』

『林下筆記』

『芝峯先生集』

『靑泉集』

『虛白亭文集』

강정원, 「민속인(民俗人; Homo Folkloricus)과 탈식민주의」, 『한국민속학』57 (2013): 141-176.

강진옥 외, 『양주의 구비문학』2, 박이정, 2005.

권도경, 「설인귀 전설의 존재양상과 서사적 특징에 관한 연구」, 『국학연구』10 (2007): 381-416.

권도경, 「설인귀 풍속신앙 전설의 서사구조적 특징과 전승의 역사적 변동 국면」, 『정신문화연구』30-2 (2007): 3-32.

- 김동욱·최상은 옮김. 『천예록』. 명문당, 2003.
- 김운우. 「감악산비와 철원 고석정」. 『경주사학』9 (1990): 33-58.
- 나이, 맬러리. 『문화로 본 종교학』. 유기쁨 옮김. 논형, 2013.
- 박호원. 『한국 공동체 신앙의 역사적 연구』. 한국정신문화연구원 박사 학위논문, 1997.
- 변동명. 「성황신 소정방과 대흥」. 『역사학연구』30 (2007): 1-27.
- 변동명. 「전통시기의 감악산 숭배와 산신 설인귀」. 『역사학연구』42 (2011): 1-46.
- 아까마쓰 지쵸·아끼바 타카시. 『조선무속의 연구』. 심우성 옮김. 동문선, 1991.
- 엄태웅. 「조선후기 설인귀 인식의 맥락과 문학적 반영의 의미」. 『한민족어문학』59 (2011): 177-225.
- 이금재. 「〈薛仁貴傳〉의 〈薛仁貴征東〉 수용과 그 의미」. 『국어국문학』27 (1990): 1-18.
- 이기형. 「설인귀 전설의 비교 고찰」. 『한국민속학』44 (2006): 369-401.
- 이윤석. 『설인귀전연구』. 경인문화사, 2013.
- 정재민. 「설인귀 전승의 현성과 변이」. 『한일군사문화연구』12 (2011): 263-287.
- 조흥욱 외. 『경기북부 구전자료집』2. 박이정, 2001.
- 조희웅 외. 『경기북부 구전자료집』1. 박이정, 2001.
- 최길성. 「궁중무속자료」. 『한국민속학』2 (1970): 125-148.
- 최길성. 「한말의 궁중무속」. 『한국민속학』3 (1970): 55-80.
- 최완택. 「감악산 거룩한 산, 큰산」. 『새가정』 469 (1996): 68-71.
- 최종성. 『기우제등록과 기후의례』. 서울대학교출판부, 2007.
- 최종성. 『조선조 무속 국행의례 연구』. 일지사, 2002.

- 최종성. 「조선전기 종교혼합과 반혼합주의-유교, 불교, 무속을 중심으로-」. 『종교연구』47 (2007): 37-81.
- 코엘료, 파울로. 『순례자』. 박명숙 옮김. 문학동네, 2006.
- 한국교회사연구소 편. 『한국천주교회사』상. 1979.
- Choi, Jong Seong. “Religious Syncretism and Popular Beliefs,” Yi, Yong Bhum. et. al., eds. *Korean Popular Beliefs*. Paju: Jimoondang (2015): 143-160.
- Dundes, Alan. “Who Are The Folk?.” *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press (1980): 1-19.
- Engel, George O. “Native Customs and How to Deal with Them.” *The Korea Field 4*. Methodist Publishing House, 1904.11.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Vrijhof, Pieter Hendrik, & Waardenburg, Jacques, eds. *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. The Hague: Mouton Publishers, 1979.
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*. University of California Press, 1967.

Abstract

Folk Religion of Gamak Mountain

Choi, Jong Seong(Professor, Seoul National University)

This article aims to understand the folk religion of Gamak mountain as a sacred place based on historical texts and field survey data. Gamak mountain has been a ritualistic hub, which transcended era, class, and religious tradition: from ancient times to the present day, from royal family to common people, from institutional religion to noninstitutional belief. The religiosity of Gamak mountain was concentrated on Gamaksa shrine(紺岳祠), Seolingu shrine(薛仁貴堂), and the Gamak Monument(紺岳山碑), which were located at the top of the mountain. They were represented respectively as divine beings such as Gamak mountain god(紺岳山神), god of general Seolingu(薛仁貴將軍), and Bitdoldaewang(bitdol means monumental stone, daewang means great king).

Gamak mountain god was enshrined in Gamaksa. The state official rituals for the mountains and rivers were regularly held in Gamaksa. Gamak mountain god was reputed for his ability to fulfill the wishes of precipitation and healing, so that many rituals of affliction were also irregularly held in Gamaksa. Moreover, despite being harshly criticized as an improper ritual(淫祀), the praying events of local populace were also ardently continued. Even though Gamaksa no longer exists today, the religious beliefs and rituals of Gamak mountain god still have devout

followers in many Shamanic shrines at the foot of the Gamak mountain and in Sanshingak, the shrine of the mountain god in the Buddhist temple alongside the mountain.

There was a shrine dedicated to general Seolinguui next to Gamaksa shrine, which was located at the top of Gamak mountain. There was only one shrine originally. However, during the reign of King Sejong, another ritual place, Gamaksa was established to hold only state official Confucian rituals. Then Seolinguui shrine was officially regarded as a shrine for improper ritual. Seolinguui was a general in the Chinese Tang dynasty. Even though Seolinguui was an enemy commander, local people identified him with the Gamak mountain god and accepted him enthusiastically as the true patron of Gamak area.

Both Gamaksa and Seolinguui shrine are gone today, and only the Gamak Monument remains. Although there is no historical evidence that proves the interrelationship between this Monument and Seolinguui, the local people look upon the Monument as a memorial stone of Seolinguui. Finally the Gamak Monument is recognized as a representation of general Seolinguui. That is why Seolinguui, who was equated with the Gamak mountain god, is called 'Bitdoldaewang', the great king of the monument. Gamak mountain god, general Seolinguui, and Bitdoldaewang, which are almost identical in symbolic associative structure, continue to be worshipped coming down from the mountain top today.

Key Words: Folk Religion, Gamak Mountain, Gamaksa, Seolinguui, Bitdoldaewang