

한국 무교 연구의 네 가지 문제점

황 필 호*

- I. 한국 무교 연구의 필요성
- II. 첫 번째 문제: 북방유입설과 독립발생설
- III. 두 번째 문제: 북방 샤머니즘과 한국 무교의 동일성 문제
- IV. 세 번째 문제: 한국 무교의 발생 시기
- V. 네 번째 문제: 고유사상과 무교의 관계

I. 한국 무교 연구의 필요성

우리나라 대부분의 지식인은 문화로서의 무속이나 종교로서의 무교를 미신이나 이단으로 간주한다. 그러나 나는 오늘날 무교 연구의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다고 생각한다.

첫째, 90년대에 들어오면서 무당과 무교인의 숫자는 점점 증가하고 있으며, 사회 불안과 미래에 대한 예측불가능성은 일반인들에게 무교적 삶에 더욱 의존하게 만들고 있다. '역학 연구'라는 이름의 대학 동아리들이 우후죽순처럼 생겨나고 영터리 '철학관'들이 도시 한복판에서 성업을 하고 있는 이유도 여기에 있다. 요즘 한국인은 모두 무교인이거나 운명론자처럼 보인다.¹⁾

둘째, 일부의 학자들이 주장하듯이, 만약 한국인의 고유사상이 한반도에 가장 오랫동안 지속되어온 무교라면, 무교에 대한 연구는 바로 한국인의 뿌리 찾기 운동이 될 것이다.

셋째, 많은 학자들이 인정하듯이, 오늘날 무교적인 사상은 이미 외래종교 속에 들어가 있으며, 더 나아가서 오늘날 외래종교들이 성장하고 있는 근본적인 요소가

* 생활철학연구회 대표, 『어느 철학자의 편지』 발행인

1) 김원식, 『한국기독교 백년의 虛와 實』(들소리, 1982), 13-22쪽.

현세복락을 추구하는 무교적인 요소라면, 우리는 기독교·불교·유교 연구를 위해서도 무교를 연구해야 될 것이다.

넷째, 역시 많은 학자들이 인정하듯이, 무교적 신념이 오늘날 한국의 외래종교 뿐만 아니라 사회의 모든 측면에 스며들어 있다면, 무교의 연구는 바로 우리 사회의 현주소를 점검하는 작업이 될 것이다. 하나의 실례로, 김인회는 무교적인 가르침으로 한국 교육계를 혁신할 수 있다고 말하면서 무당을 '한국인의 교사'로 표현하기도 한다.²⁾

다섯째, 앞으로 시간이 지나면서 무속과 무교의 영향력은 쇠퇴하기는커녕 오히려 더욱 확대될 것이라고 많은 사람들이 예측하고 있다. 그래서 요즘 성행하는 신흥종교들도 카리스마적인 권위를 가진 창시자를 큰무당으로 보고 있기 때문에 일취월장하고 있다고 말하기도 하고, 하다 못해 어느 서양인은 예수까지도 언젠가는 '무당의 제단에 있는 부처와 다른 신들 곁에 긍정적인 형태로 나타'날 수 있다고 말한다.

무당의 관점에서 예수를 보면, 예수는 33세의 총각으로 남은 생을 다 살지 못하고 십자가에 못 박힌 채 죽어서 홀로 버려졌다는 것을 알 수 있다. 그래서 그는 만족하지 못한 그의 영혼을 달래려고 지상으로 다시 돌아온다고 말한 것이다. 그러므로 제자들이 그에 대하여 예배하고, 그의 전기와 찬송가를 전도하는 것은 놀라운 일이 아니라는 것이다.

이렇게 보면 무당의 신들과 '예수 귀신' 사이에 근본적인 대립은 없다. 단지 오늘날 예수 귀신이 부정적 형태로 한국의 신전에 자리잡고 있다는 우연한 대립만이 있을 뿐이다. 그것은 미래 언젠가는 무당의 제단에 있는 부처와 다른 신들 곁에 긍정적인 형태로 나타날 수 있을지도 모를 일이다. 확실히 그들은 전적인 대립의 관계라고 볼 수 없다. 우리는 그 증거를 무당의 예언에 따라 영세를 받은 후 수녀가 된 카톨릭 교인에게서 찾아 볼 수 있다.³⁾

여섯째, 모든 한국인은 무속적인 심성을 가지고 있다. 무속을 미신이라고 주장하고 있는 사람도 예외는 아니다. 최첨단 컴퓨터 회사에서 돼지머리를 놓고 고사를 드리는 것을 아무도 이상하게 생각하지 않으며, 오히려 최근에는 무당춤 등이 한국적인 것으로 숭상되고 있다.

나는 현대 한국인의 심성을 종교적으로는 다음의 몇 마디로 요약할 수 있다고

2) 김인회, 『한국 무속사상 연구』(집문당, 1987), 19쪽.

3) Alexandre Guillemoz, 「현세적 복락추구의 신앙」, 크리스찬 아카데미 편, 『한국인의 사상구조』(1975), 414쪽.

믿는다.

1. 모든 한국인은 무교적이다.
2. 대부분의 한국인은 유교적이다.
3. 일부의 한국인은 비종교인이거나 특정 종교인이다.

여기서 비종교인이란 무교적인 심성만 가지고 있거나, 혹은 무교적인 심성과 유교적인 심성을 다같이 가지고 있지만 특정 종교의 신앙을 받아들이지 않은 사람이다. 그리고 특정 종교인도 그의 심성 밑바닥에는 무교적인 인생관이 있고, 그 위에 유교적인 규범을 받아들이고, 그 위에 다시 불교나 기독교와 같은 특정 신앙을 받아들인 사람이다. 다시 말해서 한국인의 종교적 심성은 ‘이것이냐? 저것이냐?’의 배타성보다는 ‘이것과 저것’의 포용성에 근거를 두고 있으며, 새로운 종교신앙을 받아들일 때도 과거의 신념을 전부 뺄고 완전히 새로운 신념을 받아들이는 改宗 (conversion)보다는 과거의 신념체계 위에 다시 다른 것을 받아들이는 加宗 (addversion)의 형태를 취하며, 끝으로 여러 가지 종교적 신념 중에도 모든 한국인의 심성의 맨 밑바닥에 있는 것은 무교적인 신념이다.

우리는 모든 한국인이 무교적이라는 사실을 기독교인들도 문제만 생기면 접쟁이를 찾아가고 불교인도 부적을 가슴에 품고 다닌다는 사실에서 쉽게 알 수 있다. 또한 우리 나라의 모든 제도종교가 유교 윤리의 핵심인 효를 강조한다는 사실에서 유교적 심성을 쉽게 발견할 수 있다. 그러나 우리가 여기서 특별히 관심을 가져야 할 사실은, 한국인의 종교적 심성이 과거 전통에 대하여 斷絶的이 아니라 그것 위에 또 다른 것을 받아들이는 累積的이며,⁴⁾ 이렇게 누적된 신념의 기층에는 반드시 무교적인 신념이 도사리고 있다는 사실이다. 그러므로 무교를 연구하는 작업은 곧 한국인의 종교적 심성을 연구하는 것이다.

그러면 이렇게도 중요한 우리 나라의 무교 연구는 어디까지 와 있는가? 김인회

4) 황필호, 『서양종교철학 산책』(김문당, 1996), 233쪽: “프로이트의 이론을 빌릴 필요도 없이, 우리는 아무리 개종한 사람이라도 과거에 가졌던 신앙이 어떤 형태로든지 — 대개는 왜곡된 형태로 — 그대로 존속하고 있다는 사실을 쉽게 발견할 수 있다. 예를 들어서 여기에 이슬람교인이었던 기독교인과 불교인이었던 기독교인이 있다고 하자. 그들의 종교적인 태도, 마음가짐, 신념체계 사이에는 확실히 어떤 차이점이 있을 것이다. 또 다른 실례로 학자들은 부모에 대한 유교적 효성심을 그대로 간직하고 있는 한국의 기독교인과 불교인은 우선 절을 하는 자세에서부터 서양의 기독교인이나 동남아의 불교인과 다르다고 말한다.”

는 발단기(삼국시대~실학파), 형성기(1900~1945), 탐색기(1946~1960), 준비기(1960년대 초반), 발전기(1960년대 중후반), 전환기(1970년대)를 거쳐 성숙기(1980년대)에 이르렀다고 말한다.

그러나 김인희 스스로 인정하듯이, 우리 나라 학자들은 한국 무교 연구에서 가장 먼저 고려해야 할 몇 가지 문제점에 대한 해결책을 제시하지 못하고 있으며, 이런 뜻에서 나는 한국 무교 연구의 수준은 아직도 초보 단계에 머물러 있다고 본다.

II. 첫 번째 문제: 북방유입설과 독립발생설

현재 우리 나라 학자들은 한국 무교가 북방으로부터 전래되었는지, 혹은 한반도에서 자생했지만 북방 샤머니즘과 여러 가지 유사한 점을 가지고 있는지를 아직도 명쾌히 해결하지 못하고 있다. 북방유입설을 주장하는 사람들은 그것이 정확히 언제 그리고 어느 경로를 통해 유입된 것인지를 밝히지 못하고 있으며, 독립발생설을 주장하는 사람들도 그것이 북방으로부터 유입되지 않은 한국인 고유의 사상이라는 확증을 제시하지 못하고 있다.

북방유입설을 당연한 것으로 받아들이는 학자들은 대개 한민족이 원래 만리장성이 위치한 북위 40도 이북에 살고 있던 북방민족의 일파로서 중앙아시아로부터 동북쪽으로 이동한 알타이족에 속한다는 사실을 제시한다. 그러나 북방민족의 東進도 한 번에 이루어진 것이 아니며, 그 경위가 완전히 밝혀진 것은 아니다.

그래서 무교의 북방유입설을 주장하는 학자들도 북방유입설 자체를 증명하기보다는 그 근거를 북방 샤머니즘과 한국 무교의 유사성에 근거하고 있다. 홍일식은 이렇게 말한다.

우리의 전통문화는 언뜻 보는 그 외형과는 달리 파헤쳐 보면 불수록 중국문화권과는 다른 북방문화권의 요소가 그 주류를 이루고 있다. 그것의 가장 단적인 예가 우리 민족 고유의 원시신앙이다. 즉 산악 숭배, 수목 숭배, 암석 숭배, 애니미즘, 샤머니즘 등이 그것이다.

오늘날도 '뽕'(白)이란 山名이 도처에 산재해 있는 것이 이를 뒷받침한다. 수목 숭배로는 오늘날도 도처에 神木·神竿 등이 남아 있으며, 암석 숭배로는 立石·巨石·祈子岩 등이 남아 있어 그 원형의 편린을 보여 주고 있다. 이러한 여러 가지 원시신앙은 오늘날 우리와 친족어 관계에 있는 몽고족·통구스족·터키족 등

알타이족 일반에서 우리와 대단히 유사한 신앙을 찾아 볼 수 있다. 또한 이러한 신앙형태는 구아시아족에도 널리 분포되어 있다.⁵⁾

또한 학자들은 우리 나라 무교에 자주 등장하는 새는, 시베리아에서 최초 샤먼이 술개의 알에서 나왔다거나 혹은 그 외 황홀경 체험이 새와 밀접한 관계를 가지고 있다는 북방 샤머니즘과 극히 비슷하다고 주장한다.⁶⁾ 예를 들면, 윤이흠은 徐兢의 『高麗圖經』에 나오는 '하늘 거위(天鵝)를 설명하면서 이렇게 말한다.

水鳥類에 대한 그림과 모형은 동북아시아 샤머니즘 연구에 많이 나온다. 1952년의 보고서에 의하면, 에벡크족(Evenks)의 샤먼들의 천막 주위에는 神竿을 여러 개 세우는데, 그 위에는 각각 오리·기러기를 세운다. 이 새들은 물론 샤먼의 신령들을 표상한다. 이들은 멀고 아득한 타계로까지 날아가서 死靈들을 만나거나 병의 원인이 되는 귀신을 회유하는 샤먼의 영적 여행능력을 상징한다.

또한 에네트족 복식에 대한 1956년의 보고서에 의하면, 그들은 1926년의 인구 조사에는 다만 4백여 명밖에 되지 않은 소수 그룹인데, 현재 예니세이강 우안으로부터 두니카강 동쪽인 예니세이만 골치카 근처에 살았다. 이 부족의 샤먼은 일종의 세무가죽 파카를 입는데, 밑단은 갈기갈기 찢어서 마치 서부 인디언의 옷과 같이 늘어뜨린다. 이 옷에는 여러 개의 장식 펜던트를 가슴과 팔에 다는데, 그들 가운데는 방울과 암여우의 앞발 등이 있다. 등에는 기본적으로 5개의 펜던트가 있는데, 첫째는 하늘사슴으로 샤먼이 타고 천계로 가는 것을 의미하고, 둘째 갈고리 모양은 天界靈鳥인 신비스런 독수리고, 나머지 셋은 모두 목이 길고 부리가 큰 수조류인 강오리·두루미·기러기들이다. 이들은 각각 지하계와 천상계로 샤먼을 실어 나르는 것을 상징한다.

쉬로코고로프(S. M. Shirokogoroff)에 의하면, 통구스족은 요람을 만들 때 요람 뒷면에 복숭아나무나 가죽을 옆으로 건너대고 그곳에 여러 가지 장신구를 매다는데, 그 중에는 오리 뼈를 달기도 한다. 또한 샤먼이 입는 옷은, 앞에서 말했듯이 사슴이나 순록의 세무가죽으로 만드는데, 뒤꼬리를 길게 하고 옷의 밑단을 찢어서 늘어뜨린다. 이 옷을 오리옷(duck costume)이라고 한다. 뒷부분은 오리의 꼬리고, 찢어 늘어뜨린 조각들은 오리의 깃털을, 넓은 소매는 날개를 상징한다.⁷⁾

윤이흠은 이렇게 결론을 내린다.

-
- 5) 홍일식, 『한국 전통문화 시론』(고려대학교, 1976), 7쪽.
 6) 김태곤, 「한국의 무교」, 원광대학교 종교문제연구소 편, 『한국종교』(1973), 13쪽.
 7) 윤이흠, 『한국종교 연구』 제1권(집문당, 1986), 111-112쪽.

앞에서 본 몇 가지 예에서, 우리는 수조인 오리가 샤머니즘 문화권에서 매우 중요한 장식 소재였다는 것을 알 수 있으며, 서궁이 『고려도경』에 기술한 天鵝 역시 샤머니즘 문화권에서 전해 내려오는 장신문양의 하나라는 것을 짐작하기란 어려운 일이 아니다. 특히 말안장 밑에 까는 언치에 천아를 장식한 것은 타계에 까지 자유로이 여행하는 사면의 영조를 상징하는 것이기 때문에, 이 언치 위에 앉은 騎兵 또한 천계까지 飛天하는 기상을 갖게 된다는 것이다.⁸⁾

이렇게 보면, 결국 북방유입설은 — 대부분의 사람들이 따르고 있음에도 불구하고 — 실제로는 북방의 샤머니즘과 한국의 무교가 상이성보다는 유사성이 훨씬 많다는 ‘아직도 입증되지 않은 주장’에 의존하고 있다. 그리하여 김태곤은 “한민족이 북방으로부터 한반도로 이동해 올 때부터 그들의 샤머니즘인 무교가 따라서 들어온 것”으로 볼 수는 있겠으나, 우리는 차라리 모든 인간이 어떤 형태로든지 자아향상을 꾀하는 과정에서 각기 다른 지방에서 독립적으로 무교가 발생했다고 보는 것이 더욱 타당하다고 말한다. 이렇게 그는 한국 무교의 발생을 역사적인 경로보다는 인간 본연의 심리적인 작용에서 찾는다.⁹⁾

그러면 우리는 북방유입설과 독립발생설 중에서 어떤 이론을 따를 것인가? 여기서 일부의 사람들은 이 두 가지 이론을 동시에 수용하여, 원래 한국의 무교는 북방으로부터 전래되었지만 그 후에 한국적인 요소가 많이 가미되었다고 주장할 것이다. 그러나 이런 주장도 결국 북방유입설을 전혀 증명하지 못하고 있다는 점에서 독립발생설에 의존하고 있는 것이다.

이렇게 보면, 우리는 북방유입설과 독립발생설 중에서 어느 쪽도 쉽게 따를 수 없다. 그러나 북방 샤머니즘과 여러 면에서 유사한 무교가 한반도에 과거부터 현재까지 존재해 왔다는 사실을 감안하면, 우리는 일단 독립발생설을 따라야 할 것이다. 독립발생설보다는 북방유입설이 더욱 많은 증명의 부담을 안고 있기 때문이다. 물론 한반도의 무교가 어떤 동기에서 발생했느냐를 설명하는 것은 또 다른 문제겠지만.

Ⅲ. 두 번째 문제: 북방 샤머니즘과 한국 무교의 동일성 문제

우리나라 학자들은 북방의 샤머니즘과 한국 무교의 역사적 관계뿐만 아니라 내

8) 같은 책, 112쪽.

9) 김태곤, 위의 글, 14-16쪽.

용적 관계에 대해서도 명쾌한 답변을 제시하지 못하고 있다.

만약 독립발생설이 옳다면, 우선 우리는 북방 샤머니즘과 한국 무교가 동일한 것이라고 주장할 수 없을 것이다. 우리가 이 세상에 존재하는 모든 샤머니즘이 완전히 동일하다고 주장하지 않는다면. 그럼에도 불구하고 한국 무교 연구의 선구자인 유동식, 홍일식 등은 북방 샤머니즘과 한국 무교가 동일한 것이라는 근거 없는 가정 위에서 그들의 이론을 전개했던 것이다.

그러면 우리는 그들이 완전히 동일하지는 않지만 유사하다고 말할 수는 있을까? 이 질문에 대한 답변도 그리 만만치 않다. 적어도 A와 B가 의미 있게 비슷하다고 주장하려면, 우리는 그들 사이의 유사성이 차이성보다 훨씬 많다는 것을 증명해야 한다. 사람과 새가 다같이 동물이라는 이유만으로 “사람과 새는 비슷하다.”고 주장할 수 없는 경우와 마찬가지로. 더 나아가서 독립발생설을 주장하려는 사람은 그의 증명이 시시하지 않고 정보적으로 유의한 의미론적 증명이어야 한다. “연필과 만년필이 비슷하다.”는 명제는 쉽게 증명할 수 있겠지만 그것이 특별히 ‘의미’가 있는 것은 아니다.

이렇게 보면, 우리는 “북방 샤머니즘과 한국 무교는 과연 동일하거나 비슷한가?”라는 근본적인 문제를 제기할 수 있으며, 서울대학교 종교학과에서 가르치기도 한 기유모즈(Alexandre Guillemoz)는 이 질문에 대한 부정적인 답변을 제시한다.

그는 북방의 샤먼과 한국의 무당은 다같이 나무, 북, 방울 등을 사용하는 여러 가지 유사성이 있다는 것을 인정한다. 그러나 그는 ‘시베리아와 중앙아시아의 샤머니즘과 한국의 민간신앙의 동일성을 입증하지 못하는 한’ 우리는 한국의 무교는 한국의 무당들이 ‘창작’한 것으로 보아야 한다고 말한다. 물론 “여기에 대한 연구는 한국의 민간신앙 및 한국어·통구스어·브리야트어·야쿠트어 뿐만 아니라 샤먼에 관한 연구서가 쓰여진 러시아어에 대한 상당한 지식을 필요로 하겠지만.”¹⁰⁾

우리나라 학자 중에서 통구스어·브리야트어·야쿠트어 등을 통해 무교를 연구하는 학자는 아직 없는 듯이 보인다. 필자가 찾아낸 이 방면의 유일한 글로는 이은봉의 「한국의 人鬼信仰과 통구스·중국과의 비교」가 있다. 그는 이 글에서 오늘날 우리가 볼 수 있는 한국 무교의 우주관·저승관·영혼관은 다분히 불교적 요소들과 짝숨되어 상당히 변형되었으며, 그래서 불교를 만나기 이전의 순수한 무교의 모습은 통구스인의 우주관·저승관·영혼관에 ‘더욱 원시적 형태로 보존되어 있다’고

10) Alexandre Guillemoz, 「현세적 복락추구의 신앙」, 크리스찬 아카데미 편, 『한국인의 사상구조』(삼성출판사, 1975), 406쪽.

말한다.¹¹⁾ 물론 그의 이런 주장은 한국의 무교가 북방 샤머니즘과 동일하다는 전제 위에서만 논의될 수 있는 것이다.

한편 유동식은 우리 나라 무교의 死靈祭인 진오기굿에 나오는 '오구'가 통구스어와 비슷하다고 말한다. 무교의 제는 기복제·구병제·사령제로 나눌 수 있으며, 사령제를 중부지방에서는 '진오기굿' 혹은 '상문(喪門)풀이'라고 부르고 남부지방에서는 '오구굿' 혹은 '씨깎기'이라고 부르는데, 여기서 '진'이란 아직 마르지 않았다는 뜻으로 죽은 지 얼마 안 되어 지내는 곳이라는 뜻이며, '오구'나 '오기'는 '옛날에 우리와 문화적인 접촉이 깊었으리라 생각되는 통구스족의 어휘들의 뜻'과 극히 비슷하다는 것이다. 즉 그들의 말인 'orgi'는 해가 지는 서방세계를 뜻하며, 'orgiski'는 사면이 저승으로 드나드는 곳을 뜻하며, 이런 뜻에서 우리가 사용하는 '오기굿'이나 '오구굿'은 바로 이 통구스어와 그 어원을 같이 하는 말인 듯하다는 것이다.¹²⁾

또한 유동식은 한국인의 고대신앙을 天神光明신앙·地母穀神신앙·神人신앙의 세 가지로 설명하면서, 특히 천신광명신앙에 나오는 여러 가지 어휘가 중국어와 비슷하다는 것을 강조함으로써 북방의 샤머니즘과 한국의 무교가 동일하다는 것을 — 더욱 정확히 말하면 동일한 뿌리로부터 나왔다는 것을 — 밝힌다.

최고 신인 천에 대한 신앙은 우랄-알타이족에게 보편적인 신앙형태다. 필경 이는 수렵채집 시대인 태고로부터 내려온 신앙일 것이다. 알타이족의 하나인 貂人들에게 천신 신앙이 분명하게 된 것은 그들이 동쪽으로 이동해서 만주와 한반도로 진출한 때였을 것이다. 그들은 수렵유목민으로서 하늘을 우러러보며 해 뜨는 동방을 향해 이동해 왔다. 그리고 스스로 동방의 광명, 곧 발族이라는 자각을 갖게 된 것 같다. 이것을 漢인들이 이민족을 금수시하는 뜻에서 '발없는 벌레 치면(多扁)을 따라서 '貂'이라는 글자로 표기한 듯하다. '貂'은 '貉'이라고도 쓰고, 그것의 한자음은 '박'이다. 여기에 고대 조선인들이 천신광명신앙을 표출한 출발점이 있다.

우리말의 '밝'은 박(光)·발(明)·불(火) 등의 음운변화한 것으로, 그들은 모두 광명을 나타낸다. 시조를 東明이라 한 '扶餘'는 '불'의 借字인 듯하다. 또한 고려 신화에는 夫婁라는 神人名이 보이며, 또 佛流水란 냇물도 있고, 이미 말했듯이 시조 주몽을 동명이라고 했다.

삼한시대의 신라에서는 이를 '시불'(徐伐)이라고 했는데, '시'는 新 또는 東을

11) 이은봉, 『한국 고대종교 사상』(집문당, 1984), 293쪽.

12) 유동식, 『민속종교와 한국문화』(현대사상사, 1978), 85쪽.

뜻하며, ‘불’은 ‘밝’(明) 또는 평야를 뜻한다. 또한 신라의 시조를 박혁거세라 했는데, 여기서 ‘박’은 ‘밝’의 對字며, 때로는 赫 또는 白으로 표기한다. 白은 백두산·태백산·장백산·백운대 등과 같이 산악명으로 사용되며, 산악은 천신이 강림한 神岳이라고 보고 白山이라고 부르는데서 유래한 듯하다. 요컨대 이런 것은 모두 고대인들의 천신광명의 신앙의 표현이라 하겠다.¹³⁾

더 나아가서 유동식은 고대 한국인의 천신광명신앙에 나오는 어휘들이 우랄-알타이족의 어휘와 상당히 비슷하다는 사실을 지적한다.

『삼국유사』는 혁거세왕을 ‘혹작불거내왕(或作弗矩內王) 언광명리세야(言光明理世也)’라고 주해하고 있다. 여기에 나오는 ‘弗矩內’는 ‘burk-an’의 차자며, 이는 우랄-알타이족 사이에 널리 사용되고 있는 ‘burkhan’에 통하는 말이다.

몽고어인 ‘burkhan’은 佛·神·정령 등을 뜻하며, 그 방언으로는 ‘purgan’ 혹은 ‘burxan’ 등이 있다. 또한 마니교의 문헌에서는 시조인 조로아스타가 바로 ‘burkhan’이며, 이는 ‘火神의 사자’를 뜻하고, 넓게는 예언자나 司靈者를 뜻한다. 터키 족에게 ‘burkan-kam’은 샤먼의 무신이며, ‘parkhan’은 샤먼이다.

요컨대 우리는 발칸반도로부터 내륙 유라시아·몽고·만주·한반도에 걸친 하나의 ‘bur-khan’(밝, 不滅, 光明)의 신앙 문화권을 그릴 수 있다.¹⁴⁾

유동식의 이런 주장은 상당한 설득력을 가지고 있다. 그러나 그것은 어디까지나 북방 샤머니즘과 한국 무교의 언어적 유사점을 지적한 것이며, ‘발칸반도로부터 한반도에 이르는 하나의 광명신앙’을 증명했다고는 말할 수 없을 듯하다.

그러면 유동식과는 반대로 북방 샤머니즘과 한국 무교가 동일하지 않다고 주장하는 사람들의 근거는 무엇인가? 기유모즈는 그것을 황홀경에 나타나는 神경험의 차이점으로 설명한다. 즉 북방의 샤먼은 — 엘리야데의 표현을 빌리면 — “그의 영혼이 최면에 걸린 동안 昇天하거나 지옥으로 下降하기 위해 육체를 떠나는 것”이다. 그러나 최면에 걸린 한국의 무당은 천당으로 승천하지도 않고 지옥으로 하강하지도 않는다. 여기서 무당은 사라지지 않으며, 그 대신 ‘신내린다’는 표현과 같이 신이 무당에게 내려오는 것이다. 그리고 처음에 내린 신이 반드시 무당이 찾는 신이 아닐 수도 있기 때문에 그는 자신이 교섭하고자 하는 신을 만나기 위해 여러

13) 유동식, 「신화와 의례에서 본 고대 한국인의 신앙형태」, 『한국종교학』 제1집(1972), 22-23쪽.

14) 같은 글, 23쪽.

신들을 하나씩 견뎌내야 하기도 한다.

한 마디로 기유모즈는 북방 샤머니즘에서는 샤먼이 움직이지만 한국 무교에서는 신이 움직인다고 말한다. 샤먼은 언제나 신을 통제할 수 있지만 무당은 가끔 자신의 통제력을 잃고 완전히 '신들린' 상태로 될 수 있는 이유도 여기에 있다. 그리고 이런 신들린 상태란 언제나 신을 통제할 수 있는 북방의 샤먼에게는 도달할 수 없는 경험이기도 하다. "무당은 샤먼과는 반대로 신을 찾으려 가는 것이 아니라 신을 받아들이고 맞아들이는 것이다. 즉 내려오는 것은 신들이다."¹⁵⁾ 그러나 우리가 기유모즈의 이런 주장을 전부 받아들인다고 해도, 이것은 북방 샤머니즘과 한국의 무교가 전혀 다르다는 것을 증명하지는 못한다.

또한 만약 이 세상의 모든 무교가 완전히 동일하지 않다면, 우리는 한국 무교의 독특한 성격을 설명해야 되는데, 이 부담은 아무래도 북방유입설보다는 독립발생설 쪽에 더욱 많을 것 같다. 전자는 한국·중국·일본의 무교는 전부 비슷하지만 이런 알타이어 계통의 무교는 이를테면 오스트레일리아나 미국 원주민의 무교와는 상당한 차이를 보인다고 설명할 수 있겠지만, 후자는 우선 한국·중국·일본에서 각기 독자적으로 발생한 무교들의 차이점을 설명해야 되기 때문이다.

그러나 어느 경우를 막론하고, 만약 우리가 애니미즘을 모든 무교의 공통적인 요소로 인정한다면, 그리고 우리가 애니미즘을 —『종교윤리 백과사전』의 표현을 빌려서 — "모든 문명화되지 않은 사람들의 종교이거나 철학이며, 어느 역사적 형태의 경배의식보다 先在했으며, 오늘날에도 민간전승의 전설에서 그것의 완벽한 모습을 발견할 수 있다"고 믿는다면, 한국 무교와 다른 무교들의 차이점을 기술하기란 굉장히 어려울 수밖에 없겠다. 그러나 북방 샤머니즘과 한국 무교의 기본적인 관계가 먼저 해결되어야 한국 무교 연구의 다른 문제들이 쉽게 해결될 수 있다는 사실에는 의심의 여지가 없다.

15) Guillemoz, 위의 글, 406쪽.

한편 한국의 무교와 외국의 샤머니즘을 동일시하기 시작한 사람들은 20세기의 서양 선교사들이라는 설도 있다. Cf. 서영대, 「李能和의 『조선무속고』에 대하여」, 『종교연구』 제9집(1993), 35쪽.

참고로 이능화(1869~1943)는 한국의 무당, 일본의 神官, 만주의 薩滿이 모두 의례를 지내면서 방울을 사용하는 것을 지적하면서 그들이 같은 근원을 가지고 있다고 말하며, 일본의 고대 무당인 신관은 한국 고대의 天君이나 次次雄과 서로 유사하다고 말한다. 같은 글, 43쪽.

IV. 세 번째 문제: 한국 무교의 발생 시기

그러면 무교를 한반도에 한정시켜서 토론하면 아무런 문제가 없는가? 그렇지도 않다. 우선 우리 나라 학자들은 한국 무교의 발생 시기에 대한 일치된 견해를 제시하지 못하고 있다.

유동식은 무교의 기원을 선사시대로부터 찾아야 한다고 말하며, 한국의 무교는 유교·불교·도교 등이 전래된 4세기 이전에도 존재했다고 말한다.¹⁶⁾ 이능화는 『조선무속고』에서 무교의 기원을 단군신화에서 찾고 있지만, 김인회는 그것은 ‘무리가 있다’고 말한다.

많은 국내 학자들이 고대 한국종교나 단군신화 및 종교신화를 오늘의 무속종교의 원형으로 보려는 경향이 있지만, 이 문제에 관해서 아직은 확실한 결론을 내리기에 주저되는 바가 없지 않다. 임석재는 이렇게 말한다.

“우리 무속의 기원을 단군에다 두고, 그 유품이 東盟·舞天·迎鼓·天君 등에 계승되고, 오늘의 무속에도 전승되었다고 주장하는 데는 수궁이 가지 않는다. 단군의 가르침이 무속의 기원이라고 함에는 많은 실증이 있어야 할 것이다.”

고대 종교에 관한 단편적 자료들로부터 얻어진 내용을 가지고 오늘의 무속의 시원을 과학적으로 입증하는 일은 지극히 어려운 일이다. 설사 조각그림을 맞추듯이 무속의 역사적 연원에 대한 윤곽을 그릴 수 있다고 하더라도, 그리하여 오늘의 무속의 종교발달사적 과정을 설명할 수 있다고 하더라도, 그것은 자칫하면 종교현상을 진화론적으로 설명하려는 유혹에 빠지거나, 엘리야데가 중앙 아시아와 시베리아 일대의 원시종교의 특징으로 설명한 샤머니즘의 집신 상태(ecstasy)·탈혼(trans)·빙신(possesscon)·입문(initiation) 등의 현상과 선악 대립적 신관·上中下의 삼계층적 우주관 등의 샤머니즘 공식에다가 한국 무속을 맞추어 해석하려는 고정관념에 사로잡히거나, 아니면 한국 무속종교는 유·불·도교 등의 외래 종교적 요소의 졸렬한 혼합이거나 불교와 습합된 것이라는 식의 식민지문화관적 오류를 범하게 될 위험이 없지 않다. 이런 실례로 육당은 한국의 고대 종교현상들에 대한 기록, 특히 『삼국유사』에 나오는 자료들을 모조리 인류학·종교학·사회학·민속학·신화학 등의 현대적 서구 학문의 개념에다 맞추어서 해석하려고 한 바 있다.¹⁷⁾

16) 유동식, 위의 책, 267쪽.

17) 김인회, 위의 책, 66쪽.

그러면 오늘날 우리가 볼 수 있는 형태의 무속 혹은 무교는 언제 발생했는가? 김인회는 현재의 연구 수준에서 볼 때 적어도 고려시대부터 계속되었다는 것은 확실하다고 말한다.

이농화 이래 우리 나라의 무속 연구자들은 불교·유교 등의 외래종교가 수입되기 이전의 고대 한국종교를 오늘날의 무속의 원형으로 간주하는 경향이 있다. 그러나 문헌자료를 근거로 할 때, 우리가 오늘날과 같은 형태의 무속의례가 무당에 의해 집행되었다는 사실을 분명히 확인할 수 있는 상한선은 12세기까지이다. 즉 이규보(1168~1241)의 『東國李相國集』에 실려 있는 장시 「老巫篇」이 그 재료다. 이것을 근거로 할 때, 우리는 오늘날 우리가 무속이라고 부르는 종교현상이 적어도 12세기 이전부터 그 내용과 형태가 정착되어 있었다는 확신을 가질 수 있다.

그러면 12세기 이전에는 어떤가? 『고려사』에 기록된 바로는 현종 12년(1021)에 나라에서 무당을 모아 기우제를 드린 것이 무속의식의 첫 기록이지만, 태조의 「訓要十條」에도 “짐이 지극히 원하는 것은 연등과 팔관인 바, 연등은 부처를 섬기는 것이며 팔관은 천령과 5악 명산·대천·용신을 섬기는 것”이라고 한 사실로 미루어 천신·산신·하신을 섬겨 그 비호를 받고자 하는 무속의 현세 중심적 종교관은 오히려 國初에 더욱 강했던 것 같다.

또한 당시 팔관회 모습에 대한 기록들에서 보이듯이, 그 의식의 내용이 그대로 무속의 큰굿을 방불케 하는 것으로 미루어 보거나, 송나라의 徐兢이 『高麗圖經』에서 팔관회에 대해 “10월 동맹의 회가 지금은 그 달 망일에 소찬을 차려 놓고, 이를 팔관제라 하여 예의가 극성하다.”(其十月 同盟之會 今則以其月望日具素饌 謂八關齊 禮儀極盛)고 설명한 것으로 미루어 보아, 당시 고려인들이 팔관회를 고대 삼국시대의 종교행사를 계승하고 있다고 생각한 것으로 추측된다.¹⁸⁾

김인회는 이렇게 결론을 내린다.

적어도 산신·하신·천신과 함께 조상신에게 제사를 드려 현세의 복락을 추구하되, 많은 사람들이 함께 즐겼다고 하는 점에서는 고대의 종교의식이나 고려 이후의 무속의식의 성격이 본질적으로 공통된다고 말할 수 있겠고, 고려 이후 종교의식의 주재자 혹은 의식에 관여하는 사람을 무·仙官·郎中·兩中·화랑 등으로 불렀으며, 고대 신라 사회에서 왕의 이름인 次次雉이 무당의 의미와 존장자의

18) 같은 책, 30-31쪽.

서궁의 『고려도경』에 나타난 무교사상에 대하여는 다음을 참조할 것. 윤이홍, 『한국종교 연구』 제1권(집문당, 1986), 105-126쪽.

의미를 가지고 있었다는 등의 기록을 보면, 우리는 고대종교와 고려 이후의 무속 사이에 연관관계가 있으리라는 추리를 전혀 터무니없는 것으로 배제할 수는 없을 성싶다.¹⁹⁾

물론 우리 나라 학자들이 전부 김인회의 견해에 동의하는 것은 아니다. 이미 말했듯이 그들은 단군 시대나 삼국시대 혹은 그 중간을 한국 무교의 발생 시기로 본다.

여기서 우리는 한국 무교의 발생 시기의 문제는 특별히 독립발생설을 주장하는 사람들이 꼭 해결해야 할 문제라는 것을 쉽게 알 수 있다. 북방유입설을 주장하는 사람들은 이 문제를 가지고 씨름할 이유가 없다. 그러나 다음 장에서 고찰하겠지만, 그들은 한국인의 전통적인 고유사상과 무교의 관계라는 더욱 심각한 문제를 해결해야 할 책임을 갖고 있다. 만약 무교가 우랄-알타이 민족의 공통 종교라면, 우리 한국인의 고유사상은 도대체 무엇이란 말인가? 북방유입설자들은 이 본질적인 문제에 대한 답변을 해야 한다.

물론 그들은 우랄-알타이 민족이 가지고 있던 샤머니즘이나 무교는 모두 동일한 것이었으나 그것이 각 지역으로 유입되어 정착하는 과정에서 조금씩 다른 성격을 갖게 되었다고 설명할 수 있다. 이를테면 한국으로 유입된 무교는 단군신화에 나타난 홍익인간 이념에 의해 더욱 인간 중심적인 무교가 되었다고 설명하기도 한다. 그렇다면, 그것은 한국인이나 중국인이나 일본인의 독특한 고유사상은 없었다는 뜻이다. 물론 우리가 이 명제를 학문적으로 부정할 수는 없을 것이다. 그러나 그것은 일단 모든 인간의 상식적인 감정에 맞지 않으며, 이 문제는 결국 한국인의 고유사상이 도대체 무엇이라는 근본적인 문제와 긴밀히 연관되어 있다.

19) 김인회, 위의 책, 31쪽.

“무속 그 자체의 연원이나 발달을 밝히는 일은 곤란할지 모르나, 무속에 대한 체계적 연구가 언제부터 발달되었느냐에 대해서는 추측할 수 있는 근거가 없지 않다. 즉 무교에 관한 자료의 수집과 정리를 그 발달으로 본다면, 우리는 그런 노력이 이미 삼국 시대부터 있었다는 증거를 가지고 있기 때문이다”. 같은 책, 36쪽. 만약 김인회의 이 주장이 옳다면, 분명히 민속은 삼국시대에도 있었지만 그것의 발생 시기를 정확히 말할 수 있는 것은 고려시대이며, 앞으로 우리의 연구에 따라 그 시기는 더욱 앞당겨질 수 있다는 뜻이 되겠다.

V. 네 번째 문제: 고유사상과 무교의 관계

한국무교의 발생 시기와 관련해서, 그리고 발생 시기보다 더욱 본질적인 문제는 한국인이 고대로부터 가지고 있던 고유사상과 무교의 관계에 관한 것인데, 우리 나라 학자들은 이 중요한 문제에 대해서도 일치된 견해를 제시하지 못하고 있다.

지금까지 학자들은 한국인의 고유사상은 전혀 무교사상이 아니라고 주장하거나 전적으로 무교사상이라고 주장해 왔다. 예를 들어서 이능화는 양자를 동일한 것으로 간주했으며, 이능화를 비판한 임석재는 그 반대편에서 있다. 그리고 이 문제를 집중적으로 토론한 김인회의 입장은 좀 애매하기는 하지만 아무래도 전자의 의견을 따르는 듯하다.

우선 그는 임석재의 논리도 ‘일면의 합리성’을 가지고 있다고 말하면서도, 고대 한국인의 ‘祭天事神이 바로 무속이 아니라는 증거를 제시한 논리라고는 말할 수 없으며, 단지 제천사신했다는 것만을 가지고 무속이라는 결론을 내리기에는 조심스럽다는 의미로 해석’해야 된다고 말한다. 즉 “고대종교 의례에 대한 기록의 편린들 속에 비치는 ‘제천’이라는 표현이 과연 직접 천신을 제사한 것인지, 아니면 오늘날 무속에서 보이는 조상신·제석·칠성·오방신 같은 신들을 제사한 것인지는 분명치 않다. 그러나 오늘날의 무속에서도 고대에서처럼 10월 상달을 祭神을 위한 중요한 때로 간주하고 있는 것을 보면 아무래도 고대종교와 오늘의 무속과는 아무런 관련이 없다고 말하기에는 석연치 못한 점이 많이 있다.”고 말한다.²⁰⁾

그러나 우리는 김인회의 이런 논리가 극히 빈약하다는 것을 쉽게 알 수 있다. 마치 북방유입설을 지지하는 사람들이 북방유입설 자체를 증명하기보다는 북방 샤머니즘과 한국 무교의 유사한 현상들만 부각시켰듯이, 그는 임석재 논리의 불충분성과 양자간의 (상이한 현상들은 제쳐놓고) 유사한 현상들만 부각시킴으로써 그들의 내용적 동일성이나 유사성을 증명하려고 하기 때문이다. 또한 백 보를 양보해서 우리가 그의 논리를 전부 받아들인다고 해도, 고대사상과 무교가 ‘관련이 있다’는 그의 주장이 ‘동일하거나 유사하다’는 주장을 함유하지는 않는다.

물론 김인회의 관심은 고유사상인 고대종교와 무교의 발달사적 혹은 내용적 관계를 따지지 않고 고대종교의 사회적 기능을 탐구하는 데 있다. 이것은 “종교적 의미와 무관한 교육은 있을 수 있어도, 교육적 의미와 무관한 종교란 있을 수 없다.”

20) 같은 책, 33쪽.

는 교육학자가 당연히 취해야 할 방향이다.²¹⁾ 그는 이렇게 말한다.

나는 고대종교의 내용이 무속 종교적이나 아니냐를 판단하는 일이나, 그것이 원시적이고 비합리적인 것이냐 혹은 이성적이며 합리적인 것이냐를 가름하는 일이나, 그것의 특징이 어떤 원시종교(이를테면 애니미즘이나 샤머니즘)에 속하는 것이냐를 찾는 일이나, 또는 그것이 얼마나 주체적이고 특수한 성격을 지닌 것이냐를 밝히는 일 등에 집착하여 접근하기보다는 먼저 고대종교의 사회적 기능 및 성질을 생각해 보려고 한다.²²⁾

그러나 종교철학자인 내가 여기서 관심을 갖는 것은 바로 고유종교의 내용이 과연 무속적이냐는 것이며, 그것의 특징이 과연 무교에 속하는 것이냐는 문제다. 이런 입장에서 보면, 그리고 논리적으로 분석해 보면, 김인회의 주장은 오히려 그가 내리려는 결론에 반대하는 쪽을 지지한다고 말할 수 있다.

그런데 최근에는 한국인의 고유사상을 무속사상과 天神사상의 두 가지로 보는 견해가 제시되었다.

예를 들어 정진홍은 한국의 전통종교 속에는 ‘힘’으로 표현되는 무교신앙과 ‘하늘’로 표현되는 천신사상의 두 줄기가 있다고 주장한다. “물론 한국인의 전통사상을 무교에서 찾는 학자들도 체천사상을 인정한다. 그러나 그들은 이 체천사상을 어디까지나 무속신앙의 한 형태로 파악한다. 그러나 정진홍은, 우리의 전통종교는 무교일 뿐이며, 더 나아가서 지금까지의 모든 종교도 엄격히 말하면 무교의 변형에 불과하다는 범무교주의(pan-shamanism)를 강력히 배척하고, 우리의 고대 전통에는 분명히 무교와는 전혀 이질적인 — 그래서 그들은 가끔 서로 충돌하지 않을 수 없었던 — 천신사상이 있다.”고 주장한다.²³⁾ 그 이유는 무엇인가?

첫째, 천신신앙에 있어서 하늘은 祭場이나 司祭도 없이 누구나 접근할 수 있는 권위의 주체지만 무속신앙은 언제나 ‘상징체계를 담당하는 전문가인 사제’를 중심으로 하는 체계다.

둘째, 하늘은 가장 지고한 존재이면서도 보통 때는 의식의 표층에서 작용하지 않는 ‘멀리 사라져간 신’(deus otiosus)이다. 그러나 의식의 표층에서 작용하던 모든 신들이 무력하게 될 때 하늘은 ‘가장 총체적이고 근원적인 존재’로 나타난다. 그러나

21) 같은 책, 60쪽.

22) 같은 책, 69쪽(원문을 약간 수정해서 인용했음).

23) 황필호, 『한국종교의 유형론적 분석에 대하여』, 『종교연구』 제2집(1986), 154쪽.

무속신앙의 신은 단순한 '기능적인 힘'을 가지고 있을 뿐이다.

셋째, 하늘은 구체적인 공동체의 형성이 없이도 경험할 수 있는 실체다. 그러나 무속신앙은 '지금 여기'의 가난과 고통을 해결해 주는 무당과 굿거리의 공동체를 필요로 한다.²⁴⁾

여기서 우리는 정진홍의 논리의 정당성 여부는 바로 제천신앙을 무교신앙의 한 부분으로 보느냐 혹은 무교신앙과 전혀 다른 것으로 보느냐에 달려 있다는 사실을 쉽게 감지할 수 있다.

나는 지금까지 김인회와 정진홍의 사상을 소개했다. 확실하지는 않지만, 전자는 북방의 샤머니즘이 바로 한국인의 고유종교라는 북방유입설을 믿지 않는 듯하며, 한국 무교가 단군신화로부터 발생했다고 믿지도 않는다. 그러면서도 그는 무교가 한국인의 고유종교와 '관련이 있다'는 소극적인 결론을 내린다.

그러나 정진홍은 여기에 만족하지 않고 한국인의 고유종교의 성격과 내용 자체를 설명하려고 노력하며, 이 과정에서 그는 무속과 제천이라는 두 줄기를 제시한다. 그가 북방유입설과 독립발생설 중에서 어느 쪽을 지지하느냐는 것은 명확하지 않다. 그러나 그가 적어도 북방유입설 하나만을 지지하지 않는다는 것은 쉽게 알 수 있으며, 이런 뜻에서 그는 무속과 제천이라는 개념으로 이상의 두 이론을 종합하려는 듯이 보인다.

그러나 무속이라는 인류의 보편적인 현상과 제천이라는 한국인의 특수한 현상으로 우리의 고유사상을 설명하려는 시도는 실패할 수밖에 없다. 그가 열렬히 지지하는 엘리아데의 사상을 빌릴 필요도 없이, 제천 행위도 어떤 형태로든지 모든 원시인들의 보편적인 현상이기 때문이다. 또한 고대 한국인의 제천 의식도 무교 의식의 한 부분으로 볼 수 있는 이유는 — 그의 반대 의견에도 불구하고 — 충분히 있는 듯이 보이기 때문이다.²⁵⁾ 예를 들면 “이능화는 환웅 내지 단군에서 비롯된 종교를

24) 정진홍, 『한국종교문화의 전개』(집문당, 1986), 24-27쪽.

25) 참고로 김인회는 고대 한국 무교의 성격과 형태를 다음의 네 가지로 설명하는데, 우리는 여기서 그가 하늘이나 땅에 대한 숭배를 始祖神 혹은 國祖神과 연관시키고 있다는 것을 알 수 있다.

“첫째로 天地人의 질서와 조화를 통한 지상천국의 실현을 이상으로 하는 현세 중심적 종교며, 둘째로 종교예의는 계절에 따라 정기적으로 國中이 함께 모여 신성한 존재로 간주되는 제주왕 혹은 선택된 사람의 주재 아래 수일간에 걸쳐 행해지는 집단적 계절제의 성격을 지녔으며, 셋째로 제의행식에는 반드시 음주가무가 수반되었으며, 넷째로 제사의 대상은 하늘이나 땅으로 상징되는 시조신이였다.” 김인회, 위의 책, 79쪽.

즉 “고대 한국인들은 천신과 지신의 결합으로 태어난 神人이 그들의 시조라고 믿었으며, 그 시조는 홍익인간과 광명세계의 지상낙원을 건설하기 위하여 인간을 다스리는

神敎라 부르기도 했으며, 신교에는 풍류도와 巫祝의 흐름이 있다고 했다. 따라서 이능화는 무속을 신교의 흐름으로 이어받은 한국에서 가장 오래된 종교전통으로 보았다.²⁶⁾

어쨌든, 이미 말했듯이, 한국인의 고유사상을 밝히는 임무는 북방유입설을 지지하는 유동식·홍일식 등의 사람들에게 더욱 필요한 것이다. 그들은 세계 공통의 무교가 언제 그리고 어떤 과정을 거쳐서 한국인 고유의 사상으로 정착했느냐를 주체적으로 밝힐 의무를 가지고 있다.

하여간 한국인의 고유사상·전통종교·고대종교와 무교가 동일한 것이냐는 문제는 한국 무교 연구에서 굉장히 중요한 것이다. 우리는 한국 내의 무교 현지조사보다 이 본질적인 문제부터 해결해야 할 것이다. 그렇지 않으면, 우리는 나무를 보면서도 숲을 보지 못하는 근시안적인 탐구에만 열중하게 될 것이다.

신성군주로서 정치적으로는 왕이고 종교적으로는 사제·무였다. 그래서 고대 한국인들의 제의의 대상은 다양하나 그 중에 가장 주된 것은 天 또는 地로 상징되는 국조신이었던 것 같다.” 같은 책, 86쪽.

한편 최동회는 한민족이 아마도 신석기 시대쯤부터 어느 이웃 나라 못지 않게 샤머니즘을 깊이 믿고 있었으며, 그러다가 어느 단계에 와서 경천사상이 생겨서 그것이 우리 민족신앙의 중심이 되었다고 말한다. 그런데 그는 이 경천사상이 처음에는 일신교적 신앙이었으며, “이런 경천사상이 샤머니즘의 어느 단계에서 그렇게 일찍 태어났다고 하는 것은 바로 우리 민족이 굉장히 오래 전부터 인격적인 일신론, 구체적으로 말하면 하느님을 일찍부터 믿어온 민족이라고 볼 수 있다.”고 말한다. 이병도 외, 『한민족, 그 불사조인 이유』(성화사, 1980), 99쪽.

26) 서영대, 「이능화의 『조선무속고』에 대하여」, 『종교연구』 제9집(1993), 32쪽.