

한국 古代宗教 研究의 方法論的 문제

윤 이 흥*

- I. 序論
- II. 연구의 主題別 類型
- III. 연구 觀點의 유형
- IV. 批判的 綜合
- V. 結論

I. 序論

이 논문은 '한국 古代宗教思想 形成에 대한 연구'라는 주제로 2년에 걸쳐 진행되고 있는 연구의 제1차 年度 연구결과물이다. 이 연구는 제1차 연도에서 지금까지 고대종교에 관한 한국학계가 쌓은 업적을 종합적으로 검토함으로써 보다 나은 포괄적인 연구방법을 제시하고, 그에 근거하여 제2차 연도에서 한국 고대종교사상 형성과 그 내용을 眺望하려는데 목적이 있다.

한국 종교문화의 근대적 연구는 서구학문을 수용하면서 시작되었다. 우리는 이 논문에서 최남선의 한국 文化史 연구에서부터 오늘날에 이르기까지 대표적인 학문 업적을 남긴 11명의 연구성적을 검토하기로 한다.

이들은 歷史學, 民俗學, 文化人類學, 國文學, 宗敎學 등의 제 분야에서 한국 고대종교를 연구한 대표적 학자들이다. 지금까지 한국 고대종교문화의 연구는 개별 학문분야의 시각으로 고대종교문화를 조명하고, 그 조명에 검색된 부분만 연구하는 경향이 있었다. 이처럼 고대종교문화 현상을 개별학문의 독립된 시각으로 보게 되면 그 시각에 의해서 고대종교문화 이해의 내용이 달라지게 된다는 것을 잘 보여주었다. 다시 말해서 이는 주어진 시각에 의해서 고대 문화의 내용을 결정짓는 豫定論(predeterminism)의 오류를 범하는 것이다. 그러나 종교문화는 인간의 문

* 서울대 종교학과 교수

2 종교와 문화

화적 경험 가운데 가장 복합적인 내용으로 형성되어 있어서 개별적인 학문전통의 시각에 의해서 이해된 결과는 종교문화를 각 개별학문전통의 논리로 還元시키는 한계를 피하기 어렵다. 따라서 우리는 이 연구를 통하여 한국 고대종교문화의 통합적 접근을 시도하려고 한다.

한국 고대종교문화의 통합적 접근을 시도하기 위하여 한국 학계에서 지금까지 이루어졌던 종교에 대한 연구를, 첫째, 연구의 主題別 유형으로 분류를 하고, 두 번째는 연구의 觀點(perspective)別 유형으로 분류해서 살펴보려고 한다. 지금까지 한국 학계에서 한국 고대문화 및 종교에 관한 연구는 각 학자가 어떤 시대, 어떤 주제에 관심을 갖고 연구했느냐에 따라 연구의 내용에 차이가 컸다. 이것은 연구의 주제들, 예컨대 光明信仰, 巫와 단군, 곰 토템, 무속과 샤마니즘과 같은 것들이 연구자들의 학문의 성격을 결정짓는 역할을 하게 되었음을 보여준다. 또 이러한 연구의 주제는 時代思潮와 학문전통의 영향을 받은 방법론의 차이에 따라 그 결과가 크게 차이가 나게 되었다. 인문학적 방법론은 일차적으로는 시각이나 관점(perspective)을 의미한다. 특정한 관점의 성향과 색깔에 따라서 특정한 연구의 주제가 선택된다. 특정한 주제의 선택은 해당연구의 범위와 성격이 결정된다. 이처럼 주제와 관점은 상호 의존관계를 지닌 인문학 방법론의 두 기둥을 이루고 있다. 인문학적 연구의 내용과 성격은 방법론의 두 기둥에 의하여 그 결과의 내용과 성격이 결정된다.

이런 맥락에서, 주제별 유형과 관점별 유형을 통합한 방법론의 입장에서 지금까지 한국 고대종교문화 연구의 흐름을 조망한다면, 기존의 연구를 보완할 수 있는 대안을 찾는 데 크게 기여할 수 있을 것이다. 이러한 연구에는 구체적인 학문업적과 연구자의 선택이 공정해야 한다. 본 연구는 가능한 한 한국 고대종교사상의 형성이라는 큰 주제에 걸 맞는 대표적인 학자를 시대, 학문분야, 연구업적을 검토하여 11명을 선정했다.¹⁾

II장에서는 11명의 연구자를 네 개의 주제별 유형, 즉 “광명신앙,” “무와 단군,” “곰 토템,” “무속과 샤마니즘”으로 분류해 1920년대부터 현재까지 연구의 내용을 검토하게 된다. III장에서는 11명 연구자의 관점의 유형을 나누어 분석하기로 한다.

이러한 작업을 통해 지금까지 한국 고대종교문화에 대한 연구의 내용을 보다

1) 최남선, 신채호, 이능화, 손진태, 이기백, 김철준, 유동식, 임동권, 최길성, 김열규, 조흥운이다.

더 체계적이고 분석적으로 이해할 수 있으며, 이를 통해 한국 고대종교문화에 대한 보다 건강하고 포괄적이며 체계적인 이론을 형성할 수 있기를 기대한다.

II. 연구의 主題別 類型

1. 光明信仰

최남선의 한국 고대종교 연구는 한국사에 나타난 기존 언어와 용어의 해석에서부터 시작한다. 그의 핵심적인 용어개념이 “뵈”와 “타굴”(이후 “대갈”로 표기함)이다. 이 概念語로부터 출발하여 東方文化의 北方系가 바로 不威문화인데, 우리는 불함문화에 속하고, “대갈”이 단군을 가리키는 용어라는 결론에 이른다.²⁾ 여기서 우리는 두 가지 문화권을 볼 수 있는데, 하나는 중국과 인도의 兩南方系統문화권이고 하나는 北方文化系의 不威문화권이라고 주장한다. 이러한 주장은 최남선이 자신의 의식 안에 고유한 東洋文化形成地圖를 담고 있다는 점을 말해준다. 이러한 맥락에서, 두 문화권을 나누어 생각하는 것이 최남선의 고대종교사 이해의 핵심을 이룬다.

신채호는 朝鮮族이 살고 있는 삶의 공간 한반도의 神聖化를 상정하고 있다. 예컨대 조선족은 광명을 신앙의 대상으로 하고, 태백산의 樹林이 신앙대상인 광명이 棲宿하는 곳이고, 이 태백산의 模型으로 ‘수두’라는 신단을 만들었다고 하여 수두는 태백산이라는 神聖地域을 상징하는 것이라고 말하고 있다.³⁾ 그는 민족과 국토

2) “뵈, 白의 옛 뜻에는 神, 天이 있고 신이나 천은 곧 태양을 의미하는 것으로 한국의 고유신앙은 태양 및 천 숭배로부터 시작되었다. … p̄ark은 신을 뜻하고 taiḡar은 천을 뜻하는데 단군은 이 taiḡar의 음사로서 하늘을 뜻하는 君師의 호칭이 되었다. … 이 taiḡar과 p̄ark에 근거한 증거가 있었고 한국에서 역사적으로 나타난 원화, 풍류, 화랑, 박수, 박씨, 거서간, 차차웅, 이사금, 마립간, 불구내, 팔관회 등은 모두 p̄ark의 다른 표현이다. 또 p̄ark에 조응되고 또 taiḡar에 보호되어 현실적 이념적 일체 생활은 안태와 만족을 얻는다는 감정이 흐르고 있는 불함문화권은 지나·인도의 兩南系에 대한 동방문화의 北系를 이루는 것이다. 이 신앙의 명백한 徵憑과 喫緊한 계기를 이루는 자가 조선 역사상에 있어서의 단군과 부투와 그 교로 하는 풍류도인 것이다.” 최남선, 『不威문화론(1925년 원고)』, 『육당최남선전집』 2 (현암사, 1973).

3) “조선족은 우주의 광명이 그 숭배의 대상이 되어, 태백산의 수림을 광명신의 서숙지로 믿어, 그 뒤에 인구가 번식하여 각지에 분포하며, 각기 거주지 부근에 수림을 길러 태백산의 것을 模像하고 그 樹林을 이름하여 수두라 하니, 수두는 神壇이란 뜻이다. … 강적이 침입하며 각 수두 소속의 부락들이 연합하여 이를 방어하고, 가장 공이 많은 부락의 수두를 제1위로 존송하여 신수두라 이름하니 신은 최고최상을 의미

4 종교와 문화

에 대한 신성화라는 관념을 지니고 한국 고대사를 보기 시작한 것이다. 단군왕검의 ‘왕검’은 임금의 이두로서 단군신화는 대단군이라는 임금이 왕권을 신성화하기 위해서 만든 창작물이라고까지 주장한다.⁴⁾ 이는 단군신화를 역사적으로 주어진 신화내용 자체로 받아들인 것이 아니라, 국토와 민족의 신성개념을 통하여 신화 내용을 해석한 결과이다.

신채호는 ‘붉’이나 ‘광명’이라는 개념을 최남선과 공유하고 있으나, 고대사의 해석에 대한 전제를 달리하고 있다. 최남선이 용어해설을 통하여 사실의 발견에 이르러 한다면, 신채호는 민족의 신성화 관념에 근거하여 역사를 합리적으로 재해석하려는 의도를 지니고 있다.

손진태는, 그가 한국민속학의 태두라는 말에 걸맞게, 한국고대사회라는 역사적 특수 상황과 조건이 아니라 “보편 조건”에서 종교발생에 대한 민속학적 이론을 제시하고자 한다. 이러한 맥락에서, 그는 神이란 인간이 질병과 죽음이라는 실존적인 制約性을 느끼게 될 때, 그것을 극복하기 위해서 모시게 되는 대상이라고 설명한다. 이때 祖上神과 山神, 海神과 같은 自然神이 등장한다고 말한다. 또 그는 한국의 태양신 숭배는 고대 중국이나 조선에서 귀신들은 어두운 곳에서 발생하고 밝아지면 사라진다고 믿는 데서 기원한 것이라고 말한다.⁵⁾ 이런 다양한 鬼神觀의 實踐(practice)의 차이에 근거해서 “샤머니즘과 무속이 구별된다”고 말하고 있다.⁶⁾

한 것이며 기타의 각 수두는 그 아래 부속하였다. 三韓史에 보인 蘇塗는 수두의 음역이며 臣蘇塗는 신수두의 음역이요 「震壇九變局圖」에 보인 진단의 진은 신의 음역이며 단은 수두의 음역이요 단군은 곧 수두하느님의 음역이다. 수두는 小壇이요 신수두는 大壇이니, 1수두에 1단군이 있었은즉 수두의 단군은 소단군이요, 신수두의 단군은 대단군이다.” 신채호, 『조선상고사(1931년 조선일보 연재)』, 『단재신채호전집』(형설출판사, 1977), pp.77-78.

- 4) “대개 임금이라 이름한 사람이 당시에 유행하는 수두의 미신을 이용하여 태백산의 수두에 출현하여 스스로 상제의 화신이라 칭하여 조선을 건국한 고로 이를 기념하여 역대 제왕의 칭호를 임금이라 하며 역대 京城의 명칭도 임금이라 한 것이다. … 단군신화는 대단군왕검의 創作한 神說이며 대단군왕검이 이미 三神·五帝의 神說로써 우주의 조직을 설명하고 그 신설에 의하여 人世一般의 제도를 정할 새 신한, 말한, 불한의 삼한의 세우고 대단군은 신한이 되었다. 이 3한 아래 돛가·개가·소가·말가·신가의 5가를 두었다.” 신채호, 앞의 책, pp.79-80.
- 5) 손진태, 「광명에 대한 신앙과 태양숭배의 일 기원(1928년 발표)」, 『손진태선생전집』 2(대학사, 1981), pp.396-410.
- 6) “샤머니즘은 재병의 원인인 악귀악정을 위대한 신 또는 정령의 힘 또는 사람 자신의 힘으로 마술적 방법에 의하여 축출할 수 있다고 생각하던 원시신앙이다. 또, 이 샤만은 이러한 악신을 퇴치하는 주술자이다. 한국의 무력은 이보다 기능이 넓어 종교적 기원도 하고 악신만이 아니 善神들 多神을 모신다. 통속적으로는 샤머니즘과 무력종교를 동일시할 수 있지만 종교학적으로는 구별해야 한다.” 손진태, 『조선민족사개론』

한국 고대종교에 대해 최남선이나 신채호가 명칭이나 관념의 이해에 근거하는데 비해 손진태는 무속에 나타난 귀신관의 실천에 근거해서 설명하고 있는 차이점을 보이고 있다. 그럼에도 불구하고 손진태의 한국 고대종교의 역사적인 출현과정이나 종교기원에 대한 설명은 오늘날에 와서는 큰 설득력을 지니고 있지 못하는 것이 사실이다.

2. 巫와 단군

이능화는 단군이 神市를 두고 教門을 삼았다고 하여 무속과 신시의 교문을 동일시하고 있다. 따라서 그는 무속이 우리 나라의 전통적인 종교인 檀君神教이며, 迎鼓, 東盟, 蘇塗 등은 巫祝神事 즉 단군신교의 遺風이었다고 말한다.⁷⁾ 단군신교는 무속의 전통이라는 의미이다. 이는 최남선이나 신채호와와는 달리 역사적으로 현존하는 종교문화전통으로서의 무속을 그대로 인정하는 태도라는 점에서 두드러져 보인다. 그러므로 당연히 무속이 유교나 불교보다 먼저 있는 종교전통이고, 그 종교전통을 단군의 유풍과 일치시키고 있다. 그런데 이러한 주장은 단군신화가 무속의 신념체계에 근거하고 있다는 역사적 사실을 설득력 있게 검증하지 못한 데 큰 문제가 있다.

유동식은 한국 종교연구사에 업적을 쌓은 기독교계의 대표적인 학자이다. 그는 『韓國巫敎의 역사와 구조』에서 “한국무교란 고대 한국인의 신앙과 역사적 흐름 그리고 현재 무속으로 알려져 있는 민간 신앙현상 전체를 포함한 포괄적인 개념이다”⁸⁾라고 정의하고 있다. 그에게 있어서 한국의 무교는 檀君을 祖宗으로 하여 고대부터 지금까지 내려오는 한국인의 전통종교 전체를 의미하고 있다. 이는 이능화와 마찬가지로 검증하지 않은 그리고 검증될 수 없는 주장에 이르게 된다. 같은 맥락에서 무교와 무속이 같은 의미이기도 하고, 또 샤머니즘과도 같은 것으로 그는 말하고 있다.

(을유문화사, 1948), p.134.

7) “조선민족은 고초시대에 벌써 신시를 두고 교문을 삼았다. 천왕환웅과 단군왕검을 하늘에서 내려온 신이라고도 하고 신격을 가진 인간이라고도 했다. 옛날에는 무당이 하늘에 제사지내고 신을 섬김으로써 사람들의 존경을 받았다. 그러므로 신라에서는 왕의 칭호가 되었고(次次雄, 혹은 慈充은 방언에서 巫를 말한다) 고구려에서는 師巫라는 칭호가 있었다. 이와 같이 마한의 天君, 예의 舞天, 가락의 稷洛, 백제의 蘇塗, 부여의 迎鼓, 고구려의 東盟도 모두 단군신교의 유풍으로서 이른바 巫祝神事인 것이다.” 이능화 집술, 이재곤 역주, 『조선무속고(1927년 초간), 백록출판사, 1976, p.10.

8) 유동식, 『한국무교의 역사와 구조』(연대 출판부, 1975), p.25.

이런 경우 무교의 개념이 굉장히 포괄적이어서 民間信仰 전부가 무속인가 하는 의문이 생기게 된다. 무속이 민간신앙의 대표적인 신앙전통이라는 것은 사실이지만, 전부가 무속이라고 할 때 민간신앙의 많은 부분이 해석되기 어려울 것이다. 예를 들어 自己修鍊傳統(self-discipline tradition)과 같이 한국 종교사에 엄연히 존재하고 있는 현상들은 무속과 단순히 동일시할 수 없다. 그의 무교 개념은 우선 그 범주가 불분명하고, 이 범주의 한계가 불분명하다고 하는 것은 곧 유동식이 이해하는 무속이해의 내용이 역사적 사실의 검증을 거치지 않은 모호성으로 이어진다.

그는 “한국 고대 祭天-農耕祭禮는 온 나라가 대회를 열고 연일 술에 취해 노래와 춤으로써 하느님과 農神을 즐겁게 하고, 그 해의 추수를 감사하며 오는 해의 풍작을 기원하는 제전이였다.”⁹⁾고 말하고 있다. 그러나 우리는 한문자료, 즉 중국의 상인이나 외교관들이 한국을 방문하고 기록한 매우 짧은 방문기 속에서는 飲酒歌舞가 중요한 것으로 나타날 수 있으나, 제천-농경제례의 내용에 대한 기록은 극히 찾아보기 어렵다는 점을 상기할 필요가 있다. 그는 “밤낮 헤아리지 않고 법석을 떠는 음주가무가 지녔던 종교적 의미는 군중을 집단적으로 황홀경으로 이끄는 데 있었다”¹⁰⁾고 하여 음주가무가 한국 무속의례의 핵심적인 내용이라고 이야기하고 있다. 그러나 한국무속 의례의 핵심적 내용은 음주가무에 있는 것이 아니다. 만약 오늘날 한국 무속의례를 관심을 가지고 정교하게 관찰한다면 무속의례 열두 거리가 굉장히 섬세한 내용과 절차를 가지고 엄격하게 진행되고 있다는 사실을 알게 될 것이다. 무속의례의 祭次 하나 하나는 상징적인 이유와 의미가 있기 때문에 노래를 부르고 춤을 추고 술을 따르는 것이지, 술을 따르고 노래를 부르고 춤을 추어 황홀경에 도달했기 때문에 무속의례가 이루어지는 것이 아니다. 이것은 곧 종교현상에서 가장 중요한 문제가 信念體系(belief-system)와 儀禮行爲(practice-system)인데, 바로 이 의례행위는 멀리서 볼 때는 음주가무로 보일 수 있다. 그러나 이 음주가무는 섬세한 절차 중의 한 과정이며 그 과정 하나 하나는 분명한 교리적 신념체계에 근거하고 있는 것이다. 이렇게 신념체계와 행위체계가 상호의존적으로 진행되지만, 제차의 순서와 제차가 지니는 교리적인 의미를 모르는 사람에게는 황홀경이 부각되어 보일 수밖에 없다.

조흥운은 단군은 巫라고 주장한다. 그 핵심적인 근거는 桓雄이 天神의 아들로서

9) 유동식, 앞의 책, p.55.

10) 유동식, 앞의 책, p.56.

神檀樹에 내려왔다는 『삼국유사』의 記事와 桓因을 ‘게으른 신’(deus otiosus)이 아니라 적극적으로 활동하는 신으로 보는데 있다.¹¹⁾

앞의 두 사람과 달리 조홍윤은 퉁구스 신화의 신화적 모티브를 근거로 환웅이 무당의 조상이고 따라서 단군도 무당의 조상이라고 주장한다. 이러한 신화적 해석은 일반적으로 한국의 天神은 ‘멀리 있는 신’(deus otiosus)의 특징을 지니고 있지만, 단군신화에서는 ‘弘益人間’의 정신으로 천신이 적극적으로 인간사회에 참여한다는 입장에 근거하고 있다. 이는 탁월한 신화적 해석이 틀림없다. 다만 이 해석에는 홍익인간의 개념과 무속의 접신 현상 사이의 형상적 동일성을 밝혀야 하는 문제가 있다.

3. 곰 토템

한국 고대사 연구의 대표적인 학자였던 김철준은 신석기문화에서 청동기문화로 들어오는 변동기에 古朝鮮이 형성되었다는 역사적 안목으로 한국 고대사 연구에 기념비적 업적을 남겼다. 그는 서양의 종교학적, 고고학적 이론과 연구결과들을 한국 고대사 연구에 적용한 학자이기도 하다.

이러한 작업의 하나로 단군신화에 대한 해석에서 氣象과 관련된 신, 토템신앙, 多神敎的 사유방식 등에 대해 말하고 있고, 나아가 劣等神에 대한 숭배의식으로부터 점차 태양신과 결부된 唯一神의 사유방식으로서의 전이 등에 대한 언급을 하고 있다.¹²⁾ 그는 또한 桓因, 桓雄 등은 유일신적 신앙과 결부된 개념으로 해석하고,

11) “환웅은 천신의 아들로서 이 땅에 내려 왔다. 그 내려온 곳은 신단수였다. 신화에서 이러한 신단수는 바로 神木 또는 宇宙木에 다름 아니다. 퉁구스족의 무당이 굿하는 천막 한가운데 있는 神木 투루(turu)와 같은 것이다. 그곳 무당들은 그 나무를 타고 천상계로 간다고 믿는다. 천계와 지하 사이에 전혀 교류가 없던 때 처음으로 그 우주목을 타고 내려 왔으니 환웅은 천신이자 최초의 무당이 된다. 환웅천왕의 피를 받아 조선을 세워 다스린 단군은 대대로 司祭王, 꼭 무당이 아닐 수 없다. … 한국의 천신은 ‘게으른 신’의 특성이 천계의 주재, 극한의 상징, 지고성, 시원성 등을 가지고 있지만 홍익인간의 뜻을 이해하고 아들을 세상에 보낸 만큼 피동적이지 않고 오히려 적극적, 활동적이다. 환인을 은퇴한 신으로 보아서는 아니 된다. 그는 한국 고대 사회의 제천의례에서 매년 정기적으로 모셔졌고 오늘날에 이르기까지 한국인의 제석신앙으로 숭상받는다.” 조홍윤, 『한국종교사상사』 IV(연대출판부, 1992), pp.243-245.

12) “고조선의 건국신화인 단군신화는 청동기문화를 기반으로 성립한 고조선 시대의 神聖族들이 자기 전통의 권위를 확인하고 자기 문화를 찬양하는 그 당시의 세계관이었다. 당시 바람신, 비신, 구름신, 토템신앙 등 신석기시대부터 있었던 다신교적인 사유방식이 계속되고 있었으나, 점차 여러 劣等神을 통솔하는 보다 우월한 태양신의 숭배와 연결된 唯一神의 사유방식으로 성립시켰다. 그것이 환인이고 환웅이다.” 김철준·최병현 편저, 『사료로 본 한국문화사』 고대편(일지사, 1987), p.14.

곰 토테미즘은 北方신앙이고 巨木숭배신앙은 南方신앙이라고도 말한다.¹³⁾ 이는 그가 문화인류학의 자료들을 풍부하게 수용하여 해석하고 있음을 보여준다. 뒤에 언급하겠지만, 그러나 그가 인류학적 개념을 고대사에 적용하는 데는 많은 문제점이 노출되었다.

그런데 그가 地母神신앙 개념을 바탕으로 하여 원래 東北아시아에는 없던 보리가 서북인도와 중앙아시아 지역으로부터 耒耨농업의 전파와 함께 전래되었으며, 朱蒙신화가 麥類경작과 관련된 農業神에 대한 내용이라고 말하고 있다.¹⁴⁾ 이것은 보리의 전파시기와 朱蒙신화 시기가 같은 것이라는 전제에서 설명하는 것으로 크게 주목할만한 해석이다.

임동권은 “환웅이 하늘에서 하강할 때에 太白山頂에 내렸다. 산정은 태양에 접근하기 가까운 곳이며 제단을 설하기 알맞은 곳이다. 마을의 수호신인 산신은 鎮山의 산정에 설단하고 제사하는 것이 상식이다. 산정을 택한 것은 신이 하강하기 쉽고 따라서 신이 머무르는 곳이라는 생각에서 한국의 부락제 산신제가 대개 산정에서 한다. 따라서 환웅이 태백산정에 하강한 것은 한민족의 神觀을 나타낸 것이다¹⁵⁾”이라고 주장한다. 이는 신화에 등장하는 내용과 현재 민속행위 사이의 시간적 거리를 일시에 넘어서고 있는 것이다. 이러한 태도는 현행 민속자료와 신화가 상징하는 수 천년 전 고대상황 사이에 어떤 관계가 있는지에 대한 구체적 언급 없이, 직접 이 둘을 연관시킬 수 있는가 하는 의문을 불러일으킨다.

또한 그가 異物交婚이라는 신화적 내용에 근거해서 단군신화를 토테미즘과 바로 연결시키고 있는데,¹⁶⁾ 후론하겠지만, 이는 토테미즘을 지나치게 단순한 개념으

13) “곰 토테미 나타나는 신앙 Bear Cult는 단군신화의 주요 골격을 이루는 것이다. 또 제왕운기의 단군신화는 신인 檀雄대왕이 손녀에 약을 먹여 人神으로 변하게 한 뒤 檀樹神과 혼인하게 하여 단군을 낳았다고 기록하는데, 이는 북방에서 곰 토테미즘을 골자로 하여 성립하였던 단군신화가 남방에 전파되어 남방의 거목숭배신앙과 결합되어 변형된 것으로 보인다.” 김철준, 앞의 책, p.15.

14) “이 신화에 나오는 신모, 맥자, 비둘기가 어떤 관계가 있는지 살펴야 한다. 이를 위해서는 먼저 희랍이나 근동지역의 지모신 신앙과 비교해야 하며, 이러한 신화가 소맥·대맥의 경작의 전파와 관계가 있음을 주장한 학설을 참고할 필요가 있다. 이러한 것들을 검토해보면 맥류는 동북아시아에 있어서는 원래 없던 것으로 서북인도와 중앙아시아 지역에서부터 뇌경농업의 전파와 함께 전래되어 재배된 것으로 주몽의 신모가 맥류경작과 관련된 농업신임을 짐작할 수 있다.” 김철준, 『한국고대사회연구』 (서울대, 1990), pp.56-58.

15) 임동권 등 저, 『한국문화사대계』 VI(고대 민족문화연구소, 1970), pp.29-30.

16) “단군이 웅녀를 어머니로 삼은 것은 곰 토테미즘이다. 異物交婚이라는 것이 벌써 토테미즘의 요소가 있으며 신화적인 인물에 흔히 있는 것이다.” 임동권, 앞의 책, p.32.

로 이해한 데서 비롯한 것이라고 말할 수 있다.

4. 巫俗과 샤머니즘

이기백은 한국의 대표적인 實證史學者답게 한국 원시신앙의 대표적인 현상이 무속이라는 것을 전제하면서 巫敎, 巫라는 개념보다 巫術信仰이라고 부르는 것이 타당할 것이라고 이야기한다. 한국 무술신앙은 그 출발점이 신석기 시대에서 갑자기 생겨난 것이 아니라 신석기 시대의 대표적이 종교전통이었을 것이라고 지적하는 객관적 태도를 보여준다.¹⁷⁾

그가 샤머니즘을 신석기 시대의 대표적인 종교로 보고 있는데, 샤머니즘의 신념 체계에는 구석기 시대적 요소가 크게 남아있다는 사실을 오늘도 확인된다. 따라서 신석기 시대가 샤머니즘의 출현시기가 아니라 그 시대의 주도적 종교라고 지적한 것은 합리적이다. 그는 또한 한국의 무술신앙과 샤머니즘이 같은 것인지 다른 것인지에 대해서 말하면서 한국의 다양한 원시종교를 샤머니즘이라고 일괄해서 주장하는 것은 피해야 한다고 말하고 있다.¹⁸⁾

이기백의 이러한 주장은 매우 중요한 시사를 하고 있다. 농경시대로 진입한 후기 신석기 시대의 종교가 단일한 종교전통일 것이라고 생각하는 것은 그 시대의 문화상황을 너무 단순화시키는 것이다. 또 신석기에서 청동기 시대로 넘어가는 시기는 이미 상당히 복합적인 사회제도와 문화상태 그리고 가치관이 있었고 따라서 종교도 다양하게 발전되었던 것이다.

그는 나아가 한국의 무술신앙은 한국이나 동북아의 문화상황하에서만 보는 것은 지양될 필요가 있다고 지적한다.¹⁹⁾ 이 또한 매우 중요한 지적이다. 이는 한국의 무술신앙은 원시종교 전반의 맥락에서 해석될 필요가 있는 것으로, 예컨대 “신바람”, “恨”, “飲酒歌舞” 같은 현상의 표면적인 측면에 지나치게 치우쳐서 한국의

-
- 17) 이기백, 「한국의 원시사상과 전통문화」, 『한국사상사 방법론』(소화, 1997), pp.11-14.
 18) “한국의 무술신앙을 흔히 샤머니즘이라고 부르고 있는 점이다. 한국의 다양한 원시종교를 샤머니즘이라고 일괄해서 이해하는 태도가 지양되어야 한다는 주장은 정당한 것으로 생각된다.” 이기백, 앞의 논문, p.17.
 19) “무술신앙을 북아시아의 샤머니즘의 테두리 속에서만 이해하려고 하는 것은 역시 문제이다. 샤머니즘적 현상이 세계 어디서나 발견된다면 그것은 이미 일정한 지역적 특성으로 돌릴 성질의 것이 아니라고 해야겠다. 따라서 그 명칭도 특정 지역의 특수한 용어보다는 좀더 보편적인 용어가 바람직하다고 생각한다. … 한국의 무술신앙은 북아시아의 샤머니즘과 비교함으로써 보다 잘 이해할 수 있는 것은 분명하다. 그러나 그것은 중국이나 그리스 혹은 아프리카의 원시신앙과 비교해서 얻는 성과와 크게 다를 것이 없다고 생각한다.” 이기백, 앞의 논문, pp.17-20.

무속 전체를 해석하려는 것에 대한 지적²⁰⁾과 맥을 같이하고 있는 것이다. 이러한 표면적인 측면으로 무속을 이야기하면 그 안에 있는 신념구조에 대한 접근이 이미 심리적으로 차단되기 때문이다. 따라서 “어느 민족이나 어느 시대에나 일정한 조건하에서는 있을 수 있고, 반대의 조건에서는 있을 수 없는 感情範疇으로써 무술 신앙을 특징지어려는 것은 바람직하지 못하다고 생각한다”²¹⁾고 한 그의 주장은 매우 타당하다.

최길성은 무속과 샤마니즘은 다르다는 전제로 논지를 전개한다. 그의 입론은 엘리아데의 샤마니즘 이해에 근거하고 있다. 엘리아데는 『샤마니즘』에서 샤마니즘의 핵심은 엑스타시에 있다고 한다. 엑스타시는 동북아시아 샤만이 靈魂旅行(soul journey)할 때 나타나는 현상으로, 샤만이 他界로 가서 병이나 재앙의 원인을 찾아서 돌아오는 동안의 脫魂狀態를 의미하는 것이다. 그러나, 한국의 무속은 이와 달리 신이 들어오는 接神이 주류를 이룸으로 동북아시아의 탈혼, 곧 엑스타시와는 다르기 때문에 샤마니즘과 무속은 다르다고 최길성은 주장한다.²²⁾

이것은 샤마니즘과 무속을 지나치게 특정한 이론, 곧 엘리아데의 샤마니즘 이해를 지나치게 경직된 기준으로 받아들인 데서 온 것이다. 같은 엘리아데를 기준으로 하면서도 유동식은 엘리아데의 존재론적 해석학을 통해 지나치게 포괄적으로 보지만, 최길성은 엘리아데의 엑스타시론을 기계적으로 적용하여 샤마니즘과 무속을 구별하는 근거로 삼고 있다.

그는 또한 『三國志』 魏志 東夷傳 기록의 내용은 샤마니즘과 관련된 것이 아니라 산신제와 관련된 것이라고 추측하면서, 이와 관련하여 魏志 東夷傳 당시에는 한국에 샤마니즘이 들어오지 않았을 것이라고 주장한다. 만약 3세기경에 전래되었다고 하더라도 불교의 전래 이후에 불교의 영향으로 그 발전이 빨랐던 것이 아닌가 추측하고 있다.²³⁾

20) 이기백, 앞의 논문, p.21.

21) 이기백, 앞의 논문, p.22.

22) 최길성, 「한국원시종교의 일고」, 『어문논집』 제11집(고대국어국문학 연구회, 1968), p.70.

23) “한국의 원시교유신앙이 샤마니즘이다라는 말은 주술종교적인 원시 신앙 모두를 통칭한데서 나온 것 같다. 한국에 샤마니즘이 들어오기 전에 가정신앙 형태를 이미 가졌고 부락제로서는 산신제 즉 제천의식 같은 것이 있었을 것이다. 그 후에 샤마니즘이 침투 습합해 갔을 것이다. 샤마니즘이 전래된 시기는 그렇게 멀리 소급할 수 없을 것 같다. 적어도 3세기경에 이미 전래되었더라도 불교 전래 이후에 불교로부터 형식을 취함으로써 그 발전이 빨랐던 것이 아닌가도 생각된다. 필자는 한국인의 고대 신앙의 기저를 이루고 있는 것은 샤마니즘이 아니라 제천의식이며, 그와 동일한

그가 불교와 샤머니즘을 밀접히 관련시키는 데에는 불교의 梵唄와 같은 佛敎儀禮의 내용들이 샤머니즘의 의례에 많이 포함되어 있다는 사실과, 샤머니즘과 무속이 다르다는 전제에서 도출된 주장으로 여겨진다. 샤머니즘이라는 종교현상은 매우 복합적인 종교현상이고, 그 기원은 구석기시대로 올라가는 古代性이 종교학 분야에서는 널리 인정되는 사실이다. 이런 맥락에서 최길성은 너무 미세한 시각에 근거하고 있는 것이다. 이러한 한계는 그의 엑스타시 관에서도 드러난다. 우선 엑스타시는 “영혼여행”뿐만 아니라 “접신”으로도 해석이 가능한 현상이다. 똑같은 엑스타시를 보고 보고자에 따라서는 영혼여행으로 설명하기도 하고 접신으로 설명하기도 한다는 사실을 몰랐던 것이다.²⁴⁾ 최길성은 여행가나 외교관 같은 외부 관찰자의 관점에서 기록한 여행 보고서인 魏志 東夷傳 國中大會 기사의 문자적 기술내용을 지나치게 경직된 기준으로 삼고 있기 때문에 행간의 문화현상을 간과하고 있다.

김열규는 한국의 民俗信仰, 그 중에서도 巫俗信仰은 언제나 삶을 보장하는 길이 었다²⁵⁾고 말한다. 이는 한국인의 신념과 삶의 근본적인 意識이 곧 무속신앙 속에 들어있다는 것을 말한다. 그는 무당이 하는 전형적 종교 의례가 살풀이라고 한다. 살풀이는 웅어리진 한을 풀어주는 것인데, 그는 이를 무속의 검은 샤머니즘(black shamanism)과 연결해서 설명하고 있다. 그가 자신의 학문적 동기(motive)를 한국 문화현장의 맥락에 있는 무속에서 찾고 있는 것은 매우 의미 있는 것이라고 평가할 수 있다. 그러나 그의 시각에서 찾아진 한국 무속의 본질적 의미가 검은 샤머니즘과 직결되어 있고, 이것이 현대 한국인의 종교심성에 깊은 그림자를 드리우고 있다²⁶⁾고 하는 그의 해석이 한국인의 본질적 종교심성을 얼마나 드러내는

성격을 지닌 가정신앙으로 보고자 하는 것이다.” 최길성, 앞의 논문, p.81.

24) 이회정, 「샤먼의 신령접촉 형식에 관한 연구 —한국 시베리아 북미샤먼들의 의례를 중심으로—」(서울대 박사학위 논문, 1999).

25) 김열규, 『한 그루 우주나무와 신화』(세계사, 1988), p.190.

26) “한국무속신앙은 온전하지 못한 삶을 산 객귀며 잡귀를 섬기는 <검은 샤머니즘>의 범주에 속한다. 한국 민속신앙 및 무속신앙의 바닥에는 이 검은 귀신들에 대한 공포가 도사리고 있다. … 이 검은 녀들을 통틀어 怨靈이라 불리도 무방할 것이다. 객귀나 잡귀 그리고 厲鬼까지 필경 怨恨으로 뭉쳐져 있기 때문이다. 검은 녀들은 결코 그들 자신이 저승에서 구제되기를 바라지 않는다. 이승에서 생긴 상처는 이승에서 고쳐지기를 바란다. 그 상처가 고쳐지지 않을 때는 남에게 옮겨 씌움으로써 자신은 거기서 풀려나고자 한다. 그들은 철저하게 現世指向의이다. 내세에서의 영혼의 구제란 관점과는 인연이 멀다. 이 점이 민속신앙과 무속신앙의 가장 중요한 일면이지만, 동시에 그것이 오늘을 살고 있는 한국인의 종교심성에까지 깊은 그림자를 드리우고 있는 것이다.” 김열규, 앞의 책, pp.190-191.

지에 관하여는 아직도 검증이 필요한 점이 너무 많다.

Ⅲ. 연구 觀點의 유형

1. 民族主義的 관점

최남선의 光明信仰을 중심으로 한 不咸文化圈론은 한국문화가 북방계에 속함으로 중국에 예속되지 아니하고 독립성을 지녔다는 주장을 강하게 내포하고 있다. 중국으로부터의 독립성을 주장한 그의 한국 상고대문화관은 실로 높이 살만 하다. 다만 용어의 해석에 근거하여 광범위한 북방문화계의 역사적 그리고 종교적 사실을 밝히려는 방법론이 지나친 논리비약을 동반했다는 평가를 피할 길이 없다.

신채호는 한민족사의 신성화를 주장하면서 합리적인 해석을 시도하였다. 그런데 그 의도가 민족주의적인 정신을 선양하려고 하는 데에는 큰 의미가 있었지만, 과거 민족의 역사를 역사자체로 이해하도록 하는 데에는 뚜렷한 한계를 보여주고 있다.

이능화에 들어서 비로소 우리는 한국 고대종교를 유교, 불교와 같은 외래 종교 전통과 분리시키면서, 무속과 결부된 한국 민족종교전통으로서 바라보는 의식이 뚜렷이 나타난다.²⁷⁾ 또한 단군신화를 최남선이나 신채호가 신화로서 해석하려고 하지 않는데 비해서, 이능화는 신화를 신화 안에서 해석하면서 역사적, 문화적인 요인들을 찾으려는 태도를 보이고 있다. 이런 점에서 그의 연구는 새로운 장을 열었다. 그럼에도 불구하고, 그가 말하는 檀君神敎의 역사적 실체가 무엇인가, 좀 더 구체적으로, 어떤 종교전통이었던가 하는 문제는 아직도 남아 있다.

임동권은 현재 활동하는 대표적인 한국 민속학자로서 민속학의 시각으로 한국 고대종교를 보고 있다. 한국 민속학은 기본적으로 한국 문화의 원형과 사유형식을 한국 문화전통 안에서 찾기 때문에, 그 학문의 경향이 대표적인 민족문화주의의 색채를 갖게 마련이다. 이러한 의미에서 임동권의 학문적 관점이 한국 민족주의의 맥락을 유지한다.

민족주의적 관점은 우리 민족문화의 전통을 재조명하는 면에서는 크게 가치가

27) “오늘날에 이르러 조선고대 신교의 연원과 조선민족의 신앙사상 및 조선사회의 변천 상태를 연구하려면, 무속에 착안하여 연구하지 않을 수 없다.” 이능화, 앞의 책, p.12.

있다. 이처럼 그의 연구 결과는 학문적 모티브(motive)는 분명하지만, 그 모티브를 담아 설득력 있게 펼칠 수 있는 방법론이 정비되지 못했다는 지적을 받게 된다.

2. 實證的 관점

손진태는 무속에 나타난 鬼神觀의 실천, 또는 信行現實을 실증적으로 이해한 바탕에서 자신의 논지를 전개한다. 그의 방법론적인 특징의 하나는 呪術(magic)의 개념을 도입했다는 것이다. 예컨대 고대인들은 그들이 가장 무서워하는 鬼類를 태양의 광명이 逐出한다는 믿음에서 태양숭배사상이 나타났다고 한다. 그에 따르면, 태양숭배는 고대인의 현실생활에서 형성된 현상이며, 이는 곧 주술의 실천에 근거를 두고 있다는 설명이다. 그러나 주술이 종교의 시발점이라는 단순진화론적 이론은 이미 현대 종교학에서는 설득력을 완전히 잃었다. 또한 원시종교 발생론의 이론 가운데 하나인 주술의 안목으로 한국 고대종교를 설명하는 것은, 초기 서양이론 수용 단계의 일반론적 설명의 한계를 넘어설 수 없다.

서구의 인류학과 종교학 이론을 폭넓게 수용했던 김철준은 단군신화를 북방의 곰 토렘신앙과 남방의 거목신앙이 습합된 것으로 말하거나, 다신교에서 유일신적 사유방식으로의 轉移과정 등으로 설명하고 있다. 여기에는 이론적으로 허다한 문제들이 있다. 예컨대, 곰 토렘은 북방, 거목신앙은 남방과 같이 단순하게 구별될 수 있는 문제는 아니다. 거목신앙만 하더라도, 이는 전형적인 中心象徴(center symbolism)현상이다. 따라서 이는 남방뿐만 아니라 전 세계 어디서나 쉽게 발견되는 보편적 현상이다. 이처럼 그는 풍부한 이론적 적용을 시도하는 과정에서 이론의 비판적 수용에는 소홀했다고 말할 수 있다.

국문학으로부터 출발하여 민속학을 연구한 학자였던 최길성은 魏志 東夷傳의 國中大會 기사에 엑스타시의 모습이 보이지 않으며, 한국의 巫들이 영혼여행을 하지 않는다는 근거로 한국의 무속과 샤마니즘이 다르며, 샤마니즘의 전래는 3세기 이후나 될 것이라는 논리를 전개한다. 이러한 주장은 오늘날 종교학 분야에서 널리 인정되는 몇 가지 사실을 간과하고 있다. 첫째, 샤마니즘의 신념체계는 구석기 시대의 문화를 반영하고 있는 참으로 오래 된 종교전통이기 때문에 한국민족도 석기시대부터 샤마니즘을 지니고 있었다. 둘째, 엑스타시라는 엘리야데의 이론에 지나치게 의존하여 기계적으로 정의를 내림으로써, 샤마니즘이라는 역사적 문화현상을 주어진 이론 틀로 재구성하는 이른바 이론적 還元主義의 오류에 빠진다. 환

원주의는 분석적 이해가 쉽게 빠지는 함정이다. 그러나 엄격한 분별을 중시했던 최길성은 다른 연구자들이 놓쳤던 중요한 점을 시사하고 있다. 山神이나 天神의 전통과 무속이 같은 것인가 하는 의문의 제기는 우리에게 새로운 문제를 일깨워 준다.

철저하게 객관성을 유지하려는 이기백의 학문적인 태도는 무속이 고유전통문화이기 때문에 이를 계승발전 시켜야될 가치가 있는가 아니면 연구의 가치가 있는가 하는, 달리 말해서 未來的 가치와 過去的 가치의 문제를 제기한다.²⁸⁾ 이는 한국학 분야 연구자의 판단기준을 제시하는 매우 뜻깊은 공헌으로 보인다. 무속을 연구하는 것이 무속을 계승발전 시키기 위한 것인가, 아니면 문화의 형성과정에 대한 과거적 가치 때문인가를 지적하는 것이다. 이 미래적 가치와 과거적 가치를 현재 우리는 어떻게 인식해야 되는가에 대한 중요성은, 과거의 가치가 지금에 와서는 현재의 사회문화 속에서는 단절되었지만, 그럼에도 불구하고 미래적 재창조의 가치가 있을 수도 있고 없을 수도 있기 때문이다. 이것은, 유동식과 조홍윤의 해석학적 연구의 기준이 '재창조되어야 한다'는 데 있다는 점과 비교하면서, 재고할 필요가 있다. 따라서 단순한 객관적 기술이나 해석학적 기술 양자에 대한 제 3의 비판적 안목의 기준이 제시되어야 한다는 당위성을 시사한다.

이기백은 무속의 보존가치를 인정하며, '존재하기 때문에 가치 있다'는 것과 '과거의 문화형성의 요인이기 때문에 보존가치가 있다'는 것과는 전혀 다르다고 말한다. 이는 과거문화의 공헌 때문에 보존가치가 있다면 그것을 재계발할 요인은 없는가 하는 문제를 염두에 두고 있는 것이다. 재계발의 필요성이 있다면, 여기에는 심각한 자체이해가 필요하다. 이를 위해서는 무속의 사상적 특성에 대한 심각한 이해가 필요한데, 사실상 이러한 이해는 지금까지 없었다. 유동식과 조홍윤의 경우는 무속의 가치를 확대함으로써 무속현상 자체의 범위를 넘고있으며, 타 학자들은 무속의 지엽적 연구에 머물러 있는 경우가 일반적이었다. 이러한 의미에서 이기백의 무속에 대한 연구에서 보존과 계발의 가치라는 기준을 제시한 점은 그 중요성을 재론할 필요가 없을 것이다.

그러나 어떤 문화현상의 발전가능 요인을 침착하게 재검토하는 과정에서 그 현상의 가치가 보존될 수 있다. '울'이라는 문화의 "가치와 맥락"에서 '갹'이라는 타 문화를 조명하면, '갹'의 가치는 부정될 수밖에 없다. 이런 의미에서, 그는 무속에

28) "무술신앙을 현대에도 계승할 가치가 있는 전통문화로 생각해야 하느냐 하는 문제가 제기된다." 이기백, 앞의 논문, p.23.

대한 계승발전의 가치를 너무 쉽게 부정하기 때문에, 무속을 박물관에 보존되는 고대 유물의 가치로 보고 있다.²⁹⁾ 이는 자신이 제시한 의미 있는 기준을 적절하게 적용하지 못하고 있다는 것을 말해준다.

실증적 관점은 史實의 존엄성을 인정하기 때문에 그 연구결과가 오래 영향을 주는 장점이 있다. 그러나 그 사실이 역사적 상황 속에서 살아있는 문화현상으로 이해되기 위해서는 사실의 의미부여가 필요하다. 실증적 관점은 사실의 의미부여를 소홀히 하는 단점이 있다. 더욱이 과거의 실증적 이해가 미래의 문화창조를 위해서는 재해석의 작업이 필요한데, 이 점에 있어서 실증적 관점은 미래지향적 연구의 중간단계에 머문다고 말할 수 있다.

3. 解釋學的 관점

유동식이 이야기하고 있는 한국의 '巫敎'는 무속의 신념체계와 그 역사에서 귀납적으로 찾은 개념이 아니라, 무속의 현상과 역사를 연역적으로 설명하기 위한 '포괄적 개념'이다. 이러한 태도는 다음과 같은 결론에 이른다. "한국무교의 특성은 다음과 같이 정리될 수 있다. 첫째, 고대부터 현대의 무속에 이르기까지 일관해서 한국 문화사 속에서 기본 변화 없이 흘러온 역사적 종교 현상이다. 둘째, 무교의 외형적 특징은 歌舞로써 신을 섬긴다는데 있다. 셋째, 무교의 종교적 구조는 否定을 매개로 새로운 세계와 인생을 창조하는데 있다. 현실세계의 부정인 죽음이 요청되는데 무교는 이 죽음의 기술을 飲酒歌舞로 터득했다. 넷째, 한국무교는 그 구조에 있어 동북아시아의 샤머니즘과 다른 것이 없다. 다만 문화적 표상과 형태에 있어 특징이 있을 뿐이다."³⁰⁾ 이를 보면 결국 그가 무속을 이해하는 핵심적인 근거는 飲酒歌舞에 있다. 음주가무는 죽음의 문제를 포함한 모든 문제를 해결할 수 있는, 즉 인생을 재창조하는 것이며, 음주가무와 神人의 融合인 엑스타시를 경험하는 것은 같은 것으로 인생을 재창조하는 행위라는 결론이다. 이 말은 엘리아데의 해석학적 틀을 따르고 있는 것을 보여준다.³¹⁾ 그러나 이렇게 해석하면 한국

29) "무술신앙이 오늘날 우리 역사의 발전에 공헌할 적극적인 장점을 지닌다고 판단되지 않는다. 무술신앙은 물질적 욕망의 충족을 위해서 무엇이나 할 수 있다는 것을 조장하는 편이며, 이기주의적 생활태도가 사회를 파멸로 몰고가는 것을 막지도 못하고 있다. ... 우리는 구석기시대를 연구하기 위해서 그 당시의 타제석을 귀중하게 보존한다. 결코 타제석을 현대에서도 사용하기 위한 것이 아니다. ... 어떻게 필자가 강조하고 싶은 것은 무술신앙을 보존할 필요는 있지만, 이를 계승·발전할 필요는 없다는 점이다." 이기백, 앞의 논문, pp.23-24.

30) 유동식, 앞의 책, pp.345-346.

의 무속뿐만이 아니라 한국의 원시종교의 모든 의례는 똑같이 해석될 수밖에 없다.³²⁾

이것은 그가 한국의 무속을 설명하는 것인가 아니면 한국의 고대 종교 일반을 설명하는 것인가 하는 의문을 갖게 한다. “인생을 재창조한다”는 그의 문제 인식의 형식과 논리 구조로 보면 神學的 사유에 근거를 두고 있는 서양의 現象學的 해석학의 시각으로 한국 무속을 보는 것임을 알 수 있다. 이러한 시각은 고대종교들의 구체적이고 정교한 祭次에는 관심을 가질 수 없게 한다. 따라서 유동식은 자신의 개인적인 형이상학의 틀로 무속의 역사적인 내용을 환원시키는 결과에 이르게 된다.

김열규는 국문학자로서 무속의 巫歌와 신화, 信行的 元型的 의미를 밝혀, 이 원형적 의미를 통해 현상적 문제들을 해석하는데 그의 학문적 관심을 집중해왔다. 이는 복합적인 현상을 통해 본질을 밝히려는 의식과 찾아진 본질, 즉 원형적 의미를 통해서 현상의 문제를 재해석하는 전형적인 현상학적 태도를 지니고 있음을 뜻한다. 이 전형적인 구조를 잘 드러내는 책이 『한 그루 우주나무와 신화』이다. 해석학적인 관점은 역사적 사실과 문화적 현상을 통합적인 안목으로 해석하여 현재의 문화상황과 상통하는 해답을 찾는 데 크게 공헌한다. 그러나 그 해석의 틀이 현재 상황과 적절하게 조율되었을 때는 힘있는 연구결과를 얻을 수 있지만, 그 조율이 어떤 면에서든 어긋났을 때는 건잡을 수 없는 혼돈으로 몰고 간다.

IV. 批判的 綜合

우리는 지금까지 한국고대종교에 대한 대표적인 연구결과들을 「주제」와 「관점」별로 검토해보았다. 그리고 이를 통하여 그 연구결과들이 가지고 있는 장, 단점을 살펴볼 수 있었다.

光明신앙, 巫와 단군, 곰 토tem, 巫俗과 샤머니즘이 한국 고대종교 연구의 대표적

31) “본서의 연구는 그 방법론에 있어 엘리아데가 제창한 종교학적 연구의 입장을 취하려고 한다.” 유동식, 앞의 책, p.19.

32) “신령의 힘에 의해 자연과 인간의 운명을 조절한다는 것은 일종의 창조작업이다. 재액을 없이하고 축복된 인생을 창조하려는 것이 샤머니즘이요 무교이다. 고대 한국인들이 때를 따라 천제를 드린 것은 바로 이러한 회복의 조절을 위한 것이었다.” 유동식, 앞의 책, p.67.

인 주제들이었다. 이들은 한국 고대종교연구의 각 단계에서 요청되는 문제들을 잘 시사해 주고 있다. 초기 서구학문이 본격적으로 수용되기 시작하면서 우리 학계에는 한국 고대종교문화를 「광명」이라는 주제로 조명하기 시작했다. 이 광명을 주제로 한 연구는 광명과 관계되는 언어의 해석이 주종을 이루었다. 그러나 이러한 연구방법론은 그 연구결과의 사실성을 검증할 방법이 없다는 데 큰 문제가 있다. 이것은 근대 서구학문의 수용 1세대들에게 있어서 민족주의적 동기에 입각한 서양학문 방법론의 수용과, 서구 경험과학 방법론 자체의 수용 사이에 존재하는 고민과 갈등을 보여주는 것이다. 손진태에 와서는 같은 고민이 드러나지만, 서구학문의 이론과 방법론을 한층 정교한 태도로 수용하고 있다.

최남선, 신채호 등이 분명한 민족주의적 관점을 가지고 언어적인 해석으로 한국 고대종교의 본질을 밝히려는데 비해, 손진태는 呪術(magic)이론으로 광명신앙의 본질을 설명하고 한다. 그에 따르면 귀신들은 어두운 곳에서 발생하고 밝아지면 사라진다고 하는 민속에 내재된 신념내용을 근거로 하여, 밝음의 원천인 태양에 대한 신앙을 민족정신의 핵심으로 보고 있다. 그도 앞의 두 사람과 마찬가지로 민족정체성의 확립이 당시의 우선 과제였으며, 이는 근대 한국학 일 세대들이 지녔던 고민과 한계를 일정부분 공유하였음을 보여준다.

이능화는 檀君神敎를 제시하고 있다. 이능화의 논의에 따르면 현재 무속을 고대로 거슬러 추적하게 되면 단군신교에 이르게 된다. 이는 무속은 고대부터 지금까지 한국민족이 경험한 전통종교이라는 주장과 동시에, 이 무속은 바로 단군신교라는 주장을 내포한다. 그러나 두 번째 주장은 사실상 검증되지 않는다. 무속이 단군시대에도 존재했다는 주장은 가능하지만, 단군이 무속신앙의 대상이나 대표라는 주장이 설득력을 갖기 위해서는 더 밝혀야 될 과제들이 많이 남아 있다. 이러한 주장의 제약성은 무속의 개념정의, 단군의 신화와 역사성에 대한 이해가 불분명한 상태에서 제기된 데서 비롯된 것이다.³³⁾

유동식의 경우에는 무속(무교)을 모든 고대문화의 요인들을 포괄한 개념으로 보기 때문에 어떤 의미에서는 무속을 하나의 종교 전통(a religious tradition)이 아니라 고대문화 複合體(a complex form of ancient culture)로 이해하고 있다. 그렇기 때문에 무속은 곧 理念的 統合體(an ideological complex)를 나타내는 것으로 해석하게 된다. 이러한 해석은 무속을 역사적인 현상으로 보기보다는 역사적 현상을 보는 이념적 틀(an ideal type)로 보는 경향을 지닌다.

33) 윤이흠, 「단군신화와 한민족의 역사」, 『檀君—그 理解와 資料』(서울대, 1994).

조흥윤의 경우에도 유동식과 유사하게 무속은 고대문화의 통합체라는 이해를 하고 있다. 그는 무속의 본질은 고대문화의 調和의 原理에 있다고 한다. 조흥윤은 무속의 원형에 그의 관심을 집중하고 있음을 시사한다. 다시 말해서, 그의 시각은 해석학적인 입장을 보여준다. 이러한 입장에서, 무속이 단군 시대의 조화의 원리로 기능했다는 전제를 그의 논리가 함축하고 있으며, 그 전제에서 단군의 三神을 설명하고 있다. 따라서 桓雄이 天帝의 아들이고 신단수에 내려왔다는 『삼국유사』의 기사를 통해 桓因이 멀리 있는 신(deus otiosus)이 아니라는 해석을 하게 된다. 그는 무속의 '조화의 원리'라는 입장에서 무속이라는 현상과 단군신화를 동일시할 수 있는 근거를 찾고 있다.

역사학자를 중심으로 단군신화를 토테미즘으로 설명하는 경향이 강하다. 그러나 이에 대한 반성이 요구된다. 토테미즘과 관련된 이야기를 할 때는 토테미즘(totemism)과 動物崇拜(animal worship)를 구별할 필요가 있다. 동물숭배는 어느 한 민족이나 부족이 특별히 숭배하는 동물을 자신들의 집단을 표상하는 상징으로 삼는 현상으로, 이러한 현상은 역사에 매우 흔하게 나타난다. 현대에도 중국에서는 판다, 한국에서는 호돌이, 미국에서는 대머리 독수리와 같이 국가의 상징 동물을 삼는 경우가 있는데, 이들은 각 동물에 대한 국민적 애정이 표현된 사회적 상징의 기능을 한다. 이러한 동물 상징을 동물숭배로 말할 수는 있어도 토템이라고 말할 수는 없다. 이와 마찬가지로 고대에도 동물숭배현상은 전세계적으로 흔하게 발견되는 것이지만, 토테미즘을 발견하기는 쉽지 않다. 이 점에 대해서 장 드 브리는 다음과 같이 말하고 있다. 토템은 기본적으로는 부족을 표상하고, 그 표상 안에는 통치규범, 혼인제도를 포함한 사회제도, 그리고 경제교류의 방식 등의 구체적인 사회요인의 내용을 내포한다. 그러므로, 그러한 요인들의 구체적인 특성이 확인된 현상만 우리는 토템이즘이라고 말할 수 있다. 그렇지 않은 경우는 동물숭배라 해야 한다.³⁴⁾ 바꾸어 말하면 토테미즘이란 토템을 통하여 고대 부족의 사회제도와 구조가 운영되는 원리를 드러내는 사회현상이다. 여기서 우리는, 단군신화는 동물숭배 이상의 자료를 제공하고 있다고 할 수는 없다는 사실을 알 수 있다. 이러한 맥락에서 보면 단군신화를 토테미즘으로 이야기하는 것은 마치 단군신화시대의 사회 문화적 구조가 토테미즘으로 설명될 수 있는 것과 같은 착각을 일으키게 한다.

34) Jan de Vries, "Totemism", *The Study of Religion*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1967, pp.128-133.

장 드 브리는 오세아니아와 아메리카대륙에서는 토테미즘 현상을 찾을 수 있지만, 유라시아 구대륙에서는 찾아볼 수 없었다고 말한다. 토테미즘으로 우리의 고대종교문화를 이야기하면서 토테미즘에 상응하는 내용과 자료가 반영되지 않았다는 것은 바로 서구이론의 비판적인 수용이 부족했다는 점을 나타낸다.

무속과 샤머니즘의 관계에 대해서, 양자가 엄격히 구분된다거나 동일하다고 주장할 때, 샤머니즘의 신념내용이 무엇인가를 분명히 밝히는 것이 선행되어야 한다. 이기백의 경우에는 샤머니즘의 분포와 전개와 같은 역사적인 안목에 중점을 두고 있기 때문에, 한국에 있는 무속과 샤머니즘의 차이성을 강조하게 된다. 나아가 최길성은 무속과 샤머니즘이 다르다는 것을 크게 강조한다. 김열규는 이와 달리 무속과 샤머니즘의 통합적인 면을 강조한다. 이들은 모두 무속과 샤머니즘을 자신의 이론적 기초에서 같은 것인가 다른 것인가를 가늠하고 있다. 이러한 경우 샤머니즘이 가지고 있는 일반적 성격(generality)과는 거리가 먼 해석에 이를 가능성이 매우 높아진다. 세계문화사를 통하여 샤머니즘은 다양한 형태로 나타나지만 이들은 모두 靈肉二元論이라는 공통점을 지닌다.³⁵⁾ 따라서 영육이원론에 근거했을 때 비로소 다양한 샤머니즘의 행위와 실천의 그 공통점과 차이점이 명확하게 드러날 수 있다.

한국 고대종교현상을 총체적으로 보는 시각이 필요하다. 한국 고대종교사를 형성하는 개별적 주제를 통하여 역사를 조명하게 되면, 그 결과 또한 총체적인 이해로부터 벗어나 환원주의적 결과에 이르게 된다. 따라서 연구주제를 보다 더 거시적인 안목에서 설정할 필요가 있다. 이를 위해서는 고대종교는 문화사적으로 어떤 성격을 지니고 있었으며,³⁶⁾ 고대사회에서 정신문화가 어떤 구체적인 특성을 지니고 있었는가에 대한 이해가 필요하다. 이러한 면에서 총체적인 접근과 총체적인 시각이 요청된다.

한국 고대종교에 대해서 연구자들의 관심주제에 따라 민족주의, 실증주의, 해석학적 태도 등, 다양한 관점으로 설명해왔다. 민족주의, 실증주의, 해석학적인 태도가 잘못된 것은 아니다. 단지 이러한 태도에 머물러 있게 되면 고대종교의 역사적인 형성과정과 전개를 포괄적으로 볼 수 없게 된다. 예컨대 실증주의의 입장에서 보면 해석학적인 입장이 너무 허황하게 보이고, 해석학적인 입장에서 보면 실증주

35) Yoon, Yee-heum, "The Diversity and Continuity of Shamanism in Korean Religious History", 『샤머니즘 연구』 제3집(한국샤머니즘학회, 문덕사, 2001), pp.249-56.

36) 윤이훈, 「信念類型으로 본 한국 종교사」, 『한국종교연구』 1(집문당, 1986).

의적 연구의 의미를 인정하기 어렵다. 또 민족주의적 연구가 과연 오늘날 보편적인 설득력을 지니고 있는가 하는 질문 앞에서, 그 연구결과는 실증주의적인 논리성이 결여된 점이 드러난다.

V. 結論

우리는 지금까지 한국 고대종교에 대한 主題別 및 觀點別 연구를 살피고 그 한계를 알아보았다. 그리고 주제별 및 관점별 연구가 그 한계를 지닌다는 것이 밝혀졌다. 그 한계를 극복하는 길은 統合的 시각이 요청된다고 하는 결론에 이르게 된다.

이 논문에서 지금까지 검토한 자료나 한국 고대종교사상에 대한 현재까지의 연구결과를 보면, 한국 고대종교사상에는 적어도 獨自性을 지닌 세 가지 전통이 있었다는 사실을 알 수 있다. 靈肉二元論을 핵심적 신념체계로 하여 神靈과 직접 교통하는 巫俗, 멀리 있는 신(deus otiosus)으로서의 하늘님 숭배신앙 그리고 끝으로 自己修鍊傳統이다. 이 셋은 그 신념의 내용과 맥락(content and context)이 서로 다르고 그 실천양식도 또한 구별되는 독립적 종교전통들이다. 이 셋이 복합양상을 띠 수는 있지만, 그 본질은 같을 수 없는 독자적 현상들이다. 그리고 한국 고대사회를 복합사회로 전제한다면, 아마도 이 세 유형 이외에도 여러 종교전통이 있었을 가능성도 배제할 수 없다.

우리는 한국고대의 종교사상에 대한 언급에서 적어도 이 세 가지 뚜렷한 종교적인 현상이 가지고 있는 분명한 성격을 확인했을 때에만 한국의 고대 종교현상이 어떻게 복합화 되어 변화 진전되었는지 읽어낼 수 있을 것이다.

모든 역사적인 문화현상은 복합현상이다. 이러한 복합현상은 그 구성요인들이 유기적으로 연관된 모습으로 드러난다. 따라서 그 현상의 구성요인들을 분리해서 독자적으로 이해하면 그 현상의 유기적인 생명력을 파악할 수 없다. 반대로 그 유기적 統合性만을 강조하면 그 복합현상의 형성과 변화의 과정을 이해할 수 없게 된다. 여기서 우리는 구성요인들은 '分離될 수 없으나(not separable), 區別될 수 있다(but distinguishable)'는 원칙을 발견하게 된다.

이렇게 복합현상을 복합현상으로 보면서도 복합현상과 구성요인들을 총체적으로 볼 수 있는 안목이 요청된다. 이러한 전제에서 우리는 한국 고대문화를 가능한 한

고대문화의 信念體系(belief-system)와 實踐體系(practice-system), 그리고 文化的인 狀況(historical setting)의 三重關係에서 이해할 필요가 있다. 이 삼중관계의 안목에서 학술이론을 수용하고, 그 연구성과를 평가해야 할 것이다.

이러한 근거에서 보면, 한국 고대종교문화 자료는 크게 文獻자료, 遺物·遺跡, 民俗·傳承자료가 있다. 이 중에서 문헌자료는 기원전 2세기를 전후해서 漢文을 國家記述체계로 수용한 이후의 것이다. 이 이후 한문에 담겨져 있는 문화내용으로 한문 수용 이전의 한국 고대문화의 내용이 해석되고 '덧어씌워'졌다. 결과적으로 이것은 한국의 한문 수용 이전의 문화를 이해하기 위해서는 문헌자료의 비판적 작업이 절대로 요청됨을 말해준다.

유물·유적은 고대로 갈수록 한국 민족이 중국을 넘어서 동북아시아의 전지역과 교류했다는 사실을 말해준다. 1990년 이후 구 공산지역을 방문하여 민속·전승 자료를 확인하게 되면서 한민족과 동북아시아의 민속·전승자료가 유사한 점이 많다는 것을 발견하게 되었다. 따라서 우리는 한국 고대문화를 한국과 중국만의 관계에서 벗어나서 上古代부터 지금까지 유라시아 구대륙 전체에서 일어나고 있던 문화상황을 파악해야 한다.

고대사의 총체적 또는 통합적 이해의 방법론적 요청과, 자료 및 연구지역의 확대라는 두 가지 요청을 금후의 연구에 깊이 수용해야 한다. 이 두 가지 요청에서 보았을 때, 기존의 인류학, 사회학, 현상학, 신화학 등의 이론에 입각해서 한국 고대문화를 설명하는데 그치는 것은 한계가 있다는 사실이 분명해진다. 다시 말해 새로운 방법론적 시도가 요청된다.

이러한 맥락에서 우리는 다음 연구로 동북아시아와 고대 한국사회의 문화교류의 자료를 통해서 한국 고대종교를 이해하는 작업을 하려고 한다.