

韓國文化 研究을 위한 宗敎學의 役割과 期待*

尹 以 敏

(宗敎學科 助敎授)

目 次

- | | |
|-------------------|--------------|
| 1. 序 論 | (2) 國文學으로 부터 |
| 2. 問題의 提起 | 5. 文化資料와 方法論 |
| 3. 北崖子의 思想的 混沌 | 6. 맺 는 말 |
| 4. 北崖子를 보는 두개의 視角 | 參考文獻 |
| (1) 歷史學으로 부터 | |

1. 序 論

이 논문은 다음과 같은 의도들을 근거로 그 기틀이 짜여진다. 먼저 지금까지의 韓國文化 研究에 쓰여진 硏究 方法論을 검토하고, 그들의 제한점들을 補完하는데 宗敎學方法에서 부터 시사점을 찾으려 한다. 이를 위하여 이 논문에서는 韓國傳統文化의 이해를 내용으로 삼는 것이거나 전통문화에 관계된 문제만을 제한해서 다룰 것이다. 한국 전통문화의 이해는 韓國學에 있어서 가장 중요한 문제의 하나이다.

傳統文化란 용어 자체가 한국문화의 歷史的 흐름 가운데 변하지 않는 문화적 주체 또는 그 주류를 말한다. 어느 경우에는 이는 外來文化와 대치되는 개념이고, 급변하는 현대문화 상황 속에서 유지 또는 복원되어야 마땅한 것으로 여겨지는 일종의 常爲概念이다. 傳統文化는 이러한 맥락에서 기론되어지는 것이 상례이다.

이렇게 당위개념으로 이 用語가 쓰여질 때, 外來文化가 너무 많이 들어와 우리의 文化的 主體意識이 상실되었으며 따라서 精神的 케이오스 狀態에 빠져 있다는 점을 암시한다. 그러므로 문화적 주체성은 傳統文化의 맥락에서 찾아야 된다는 점을 전제하고 있다.

문화적 주체성을 지켜야 한다는 점은 반론이 있을 수 없다. 그러나 당위적 태도에서 부터 이해된 傳統文化의 內容이 과연 얼마나 객관적인 타당성을 갖는가? 더 나아가서, 이런 태도로 이해된 내용과 주체의식이 과연 현재의 문화정황을 극복하는데 얼마나 유용할 것인가? 이런 질문에 당연히 직면하게 된다. 여기에 바로 傳統文化를 보는 視角 내지 方法論의 문제가 要請된다.

方法論의 문제는 대체로 다음과 같은 두 개의 前提 사이에 놓여 있다. 먼저 한국인의 정

* 본 논문은 1982년도 문교부 학술연구 조성비의 지원을 받은 것임.

시의 價値觀은 西歐人은 물론 中國人과 日本人의 그것들과 다르다. 그러므로 한국인은 韓國固有文化를 갖는다. 그러나 우리는 또한 모든 文化要因은 歷史的過程 속에서 形成·變化한다는 사실을 알고 있다. 그러므로 한국의 고유한 것이란 있을 수 없다. 전자는 당위적 입장에서 부터 韓國傳統文化를 이해하는 것이고, 후자는 社會文化理論에서 부터 관찰하는 것이다.

이래의 태도에 따라 그 이해의 내용이 달라진다. 이것이 傳統文化를 이해하는데 따르는 첫번째 어려움이다. 다음으로 傳統文化는 그 자체가 하나의 커다란 복합현상이기 때문에 전체를 보지 못하고 혼히는 부분적인 요인만 이해하기가 쉽다. 이것이 두번째의 어려움이다. 이 두가지 이유 때문에 지금까지 전통문화이해에 많은 異見이 있었던 것이 사실이다.

異見에서 부터 오는 혼란을 피하기 위하여 우리는 먼저 『揆國史話』¹⁾를 중심으로 하여 傳統文化理解의 方法論에 관한 문제를 찾아보고, 여기서 부터 파생되는 문제들로 우리의 論究를 진행하겠다.

이러한 과정에서 구체적으로 國史學·國文學·民俗學 그리고 人類學의 研究들을 言及하려 한다. 우리는 이 論文에서 學者들의 個人研究結果에 관하여 論하려는 것이 아니라, 嚴格하게 各著가 使用한 方法論에 국한하여 論及하려는 것이다. 그러므로 개인과 개인의 관계를 넘어서 學問分野와 學問分野 사이의 方法論의 意思疎通을 모색하려는 것이 우리의 의도이다. 건전한 비판은 이성과 이성이 멀리는 現場이라는 사실을 믿고, 方法論的 비판을 통하여 宗敎學과 人智학문분야들과의 學問的 疎通을 모색하려 한다.

2. 問題의 提起

人間精神의 산물로서의 文化를 구체적으로 이해하는 것은 人文社會科學의 공동관심사의 하나이다. 한 文化現象을 체계적으로 이해하기 위해서는 그 文化現場에서 그 現象을 이해하는 것이 중요하다. 왜냐하면 이렇게 비로소 그 文化現象이 갖는 精神的·內面的 特性을 파악할 수 있기 때문이다. 이것이 바로 獨逸文學을 理解하기 위해서 獨逸文化史를 研究해야 하는 까닭이다. 그러나 특정문화에 대한 情報를 풍부하게 갖는다고 해서 그 現象을 체계적으로 理解할 것은 아니다. 이는 마치 이집트의 현지 여행안내원이 안내를 받고 있는 外國人 에집트學者보다 古代에집트文化에 관하여 더 체계적으로 理解하고 있다고 말할 수 없는 것과 같다. 한 文化現象을 보다 깊이 理解하기 위해서는 文化現場에 있는 것 못지 않

1) 北虛子, 「揆國史話」, (肅宗元年, 1675).

墨筆本の 영인본(亞細亞研究所, 1976)과 明知大文庫版(1975)이 있음. 이 책의 書誌에 관하여는, 韓永愚 “17세기 反尊華의 道家史學의 성장, 北虛의 揆國史話에 대하여” 李佑成의 편, 「韓國의 歷史認識」 上권, (創作과 批評社, 1976), p.266, 각주 6參照.

게, 百科事典的인 知識情報을 통일된 眼目으로 再編成할 수 있는 方法論이 필요하다. 文化의 理解에는 이 둘이 동시에 요청된다.

韓國學界는 그 歷史的 特殊性 때문에 대체로 두 진영으로 나뉘어져 왔다. 그 하나는 國史學, 國文學 그리고 民俗學 같은 分野들로 이들은 대체로 韓國文化現場에서 資料를 수집 정리하는 作業을 이어 왔다. 우리는 이들을 資料學이라 부를 수 있을 것이다. 다른 하나는 社會學을 中心으로한 社會科學分野들로 이들은 주로 19세기 이후에 잘 發達된 西歐理論이라는 렌즈를 통해서 韓國文化現象을 분석 이해하고 있다. 우리는 이들을 方法學이라 불러도 좋겠다. 우리가 여기서 提示하는 資料學과 方法學의 구분은 이 양진영에 속하는 분야들의 大學敎材 概說類를 比較해 보면 충분하리라 믿는다.

一般的으로 한 理論은 그것이 나올때까지의 學說史의 脈絡이 있고 그때까지의 方法論의 苦悶이 있게 마련이다. 그러므로 그 理論의 完全한 메시지를 把握하기 위해서 그 理論의 學說史와 方法論의 苦悶을 반드시 理解해야 한다는 것은 당연한 일이다.

이렇게 方法論의 特殊性에 대한 理解와 配慮없이 한 理論을 다른 文化史의現場에 직접 적용한다는 것은 方法論 運營의 실수에 지나지 않는다. 대체로 方法學으로서의 社會科學이 이제까지 學問으로서의 무게가 없다는 평을 받은 경우가 많았고 특히 傳統文化理解에 공헌하지 못했다는 지탄을 받는다면, 이는 바로 方法論運營의 失敗에 그 原因이 있는 것이다.

方法學으로서의 社會科學에 비한다면 國史學 國文學 그리고 民俗學 같은 分野는 분명히 資料學이라 불러도 크게 잘못이 없다. 그런데 이러한 分野들이 이른바 韓國學의 주류를 이루고 있기 때문에 오늘의 韓國學은 資料學의 狀態에 있다고 말할 수 있을 것이다. 말하자면 韓國學은 韓國文化現場에서 方法論的 整備없이 탐구하는 狀態라는 뜻이기도 하다. 이런 점에 연결해서 “韓國學의 反省과 展望”이라는 論文의 마지막 結論을 살펴보자.

오늘날의 民族의 처지는, 아직도 分斷을 극복하고 있지 못한 불구자적 民族이며, 自律的인 國民經濟를 獲得하고 있지 못하다. 意識形態에 있어서는 韓國史·韓國文化·韓國社會特殊性들이 다른 形態로 부활되고 있으며, 그 다음 한편에서는 보편주의적 근대주의가 지배적 자조로 군림하고 있다. 한마디로 요약하여 식민지 지배 遺制가 청산되지 못하고 있고 민족주체성의 확립에 대한 展望도 아직 요원한 實情이다.

따라서 오늘날의 韓國學에서도 文化帝國主義的 地域學으로서의 韓國學, 그 전도 形態인 觀念的 韓國學 즉 韓國固有精神·마음을 찾으려는 國粹主義的 韓國學을 타파하고 참으로 근대적인 따라서 民族的인 韓國學을 樹立해야 할 의무와 責任이 부여되어 있음을 確認하지 않을 수 없다.”

이 著者는 韓國의 歷史現場에 굳게 서서 “참으로 근대적인 따라서 民族的인 韓國學”을 樹立해야 할 필요를 강조한다. 두말할 必要없이 이는 진정으로 근대적이면서도 동시에 民族的인 韓國學이 무엇인지 方法論的으로 규명하기 이전에 研究方向만을 提示하는 狀態라 해

1) 李佑成, 鄭昌烈, “韓國學의 反省과 展望” 『韓國學研究入門』(知識產業社, 1981), p.22.

도 나타나지 않을 것이다. 방향의 제시는 方法論의 진부가 아니다. 方法論적으로 미비된 狀態의 學問研究는 百科事典에 머물게 된다. 여기에 소위 方法學에서 韓國學의 現狀態를 學問以前의 段階라고 공격할 여지가 놓여 있다.

앞에서 밝혔듯이 이 論文에서는 주로 韓國傳統文化의 理解를 中心으로 다루려 하는데 이 問題는 方法學 보다는 資料學에서 더 重要하게 研究하기 때문에, 우리는 資料學으로서의 韓國學이 당면한 方法的 問題를 주로 다루겠다. 지금까지 韓國學界에서 傳統文化를 어떻게 理解했는가 하는 問題 이전에 傳統文化가 어떤 구조를 가졌는가 살펴보기로 하자.

傳統文化를 우리는 文化의 한 傳統이라고 말 할 수 있다. 한 文化의 傳統은 고유한 價値觀과 信念體系를 갖고 있으며, 고유한 價値觀과 信念體系를 강력하게 전수하는 대표적 文化現象이 바로 宗教傳統이다. 그러므로 宗教傳統의 構造를 통하여 傳統文化를 理解할 수 있다.

歷史적으로 볼 때 흔히 儒敎가 佛敎를 억압했고, 天主敎를 박해했다고 말한다. 여기서 儒敎, 佛敎 그리고 天主敎는 각각 고유한 價値觀과 信念體系를 갖고 있는 宗教傳統들이다. 그런데 이러한 信念體系로서의 宗教가 다른 宗教를 억압하고 박해할 수는 없다. 박해는 언제나 그 信念體系의 保持者들 또는 信奉者들(believers)이 다른 信奉者들에게 가하는 것이다. 이 경우 물론 특정한 信念體系를 전제로 하지 않는 信奉者는 있을 수 없다. 그러나 우리는 여기서 文化傳統으로서의 信念體系와 그 信念體系의 信奉者들은 서로 결코 분리될 수 없지만, 명확하게 구분할 필요가 있다는 점을 알게 된다.

우리가 一般적으로 宗教라고 말하는 現象은 歷史적으로 주어진 文化傳統으로서의 信念體系와 信奉者의 두 要因이 複合된 現象이다.²⁾ 다시 말하면 宗教現象은 언제나 歷史·文化的 要因(cultural factor)과 信奉者의 主觀的 確信(subjective conviction)의 상호연관관계에서 形成된다.

먼저, 文化要因으로서의 信念體系는 歷史적으로 주어진 다. 儒敎·佛敎·天主敎들은 이미 우리 民族에게 주어진 信念體系들이다.³⁾ 한 宗教傳統은 그 속에 많은 宗派를 갖기 때문에 그 傳統이 갖는 信念體系도 歷史적으로 민한다고 말할 수도 있다. 그러나 모든 宗教改革運動들은 하나같이 自己傳統의 本來的 敎訓(authentic teaching)을 되찾으려는 의도에서 이루어진다. 예를 들어 大乘佛敎運動, 性理學運動, 改新敎運動들은 모두 각각의 本來的敎訓을 각 時代에 제헌하려는 움직임들이었다. 긴 歷史的 眼目으로 볼 때 각 宗教傳統은 많은 宗

2) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*(New York: Menter Books, 1962), pp.7-18.

3) 이들은 世界文化형성에 결정적인 역할을 담당한 종교정통들이란 의미에서 世界宗教라 부른다. 이들의 출현으로 全 인류의 구원을 위한 보편적종교관이 제시되기 시작하였다.

R.N. Bellah, "Religious Evolution" *American Sociological Review*, Vol. 29(1964), pp. 358-74.

派를 갖게 되고 따라서 많은 變化를 보여주지만 또한편으로 宗派들과 變化들을 계통합하려는 움직임이 있다. 그러므로 최소한 世界宗敎의 次元에서는 宗派들과 變化는 주위진 世界觀내지 信念體系 안에서 일어나는 다양성에 불과하다.

한 宗敎傳統안에 있는 宗派들의 모든 世代의 信奉者들은 그들의 經典(canon)이 우주의 진리와 인생의 가치의 淵源이라는 共同信念을 갖는다. 그러므로 진리의 연원으로서의 經典을 공유하고 있는 한, 그 傳統은 통일된 世界觀을 갖고 있다고 보아야 한다.⁴⁾

경전자체가 한 集團이나 個人에 의하여 연결되지 않는 한, 경전에 들어있는 內容과 敎訓은 언제나 集團과 個人에게 外在的 狀態에 있다. 그러므로 이렇게 客觀的으로 存在하는 경전에 의하여 통일된 信念體系는 文化的要因인 것으로 개인에게 주위진다.

다음에, 信奉者는 주위진 文化的 信念體系의 메세지를 받고 實踐하는 行爲者들이다. 사실, 모든 信念體系는 行爲者들에 의하여 형성되고 또 전수된다. 그러므로 行爲者 없이 形成된 信念體系는 없다. 그러나 歷史上 個人으로서의 行爲者는 언제나 어떤 形態의 信念體系가 주위졌다. 한 信念體系를 믿는 것, 다시 말해서 信念(faith)을 갖는다는 것은 個人的 現象이다.

信念 또는 信仰은 한마디로 確信(confidence)이라는 心理狀態를 뜻한다. 이 심리상태는 단순히 주위진 信念體系에 대한 認知 내지 知識만을 동반하는 것이 아니라, 人間의 實存的 制約性을 극복하고 삶의 精神的 完成(spiritual fulfillment)을 추구하는 根源的 熱望(primordial human yearning)이 전제된다.⁵⁾ 信仰은 知識과 熱望이 합쳐진 確信狀態이다. 이 確信狀態를 個人的 信仰(Personal faith)라 부르기도 한다.⁶⁾ 이 信仰의 主體者가 바로 個人信奉者이며, 이러한 個人이 모여서 이루어진 集團이 그 信念體系를 전파하는 중추세력을 이루게 된다. 우리는 이를 信奉集團 또는 信奉勢力이라 부르기로 하겠다.

우리는 지금까지 文化傳統의 代表的 現象으로서의 宗敎가 文化要因으로서의 信念體系, 個人信仰 그리고 信奉集團의 세 요소로 연결된 복합현상이라는 사실을 보았다.

韓國 傳統文化 역시 하나의 文化傳統(cultural tradition)이라면 이 傳統이 갖는 信念體系가 있을 것이며, 그 信念體系의 信奉者 및 信奉集團이 있을 것이다. 또한 만약 韓國의 傳統文化가 하나의 統一된 文化體系라면 모름지기 統一된 信念體系(a unified belief-system)를 갖고 있을 것이다. 韓國 傳統文化가 과연 이러한 單一 信念體系를 갖고 있는 文化體系인가 하는 것이 문제가 아닐 수 없다.

論理的으로 볼 때 만약 傳統文化라고 지칭되는 文化現狀 안에 하나 이상의 信念體系가 確認된다면 그것은 당연히 여러 文化傳統이 混雜된 現狀이거나, 그속에 여러 文化體系 내

4) Joachim Wach, *Sociology of Religion*(Chicago: Uni. of Chicago Press, 1944), pp.34-49.

5) M. Eliade, *The Sacred and the Profane*,(New York: A Harvest Book, 1957), pp. 91ff.

6) C. Smith *Opcit.*, pp. 121ff.

지 信念體系들이 얽혀 있어 있는 한 묶음에 지나지 않는다. 예를 든다면, 儒敎와 佛敎는 外來思想이기 때문에 韓國의 傳統文化는 韓國固有한 것이어야 한다고 주장하는 경우, 이때의 傳統文化는 결국 韓國의 自生的인 것은 모두 傳統文化라고 하는 뜻이 된다. 그러나 自生文化가 하나의 信念體系만 갖고 있을 수는 없다. 이런 態度는 北崖의 「揆國史話」에 代表的으로 나타낸다. 北崖子 이후 소위 近代계 풍사학에서 말하는 傳統文化는 儒·佛 두진영이 除外된 韓國文化 眞만을 지칭하는데 그안에는 檀君思想, 神仙思想, 巫俗, 道敎등이 包含된다. 더 나아가서 儒·佛·仙 三敎의 경수가 모두 韓國傳統文化에 들어 있다고 주장한다.⁷⁾ 이 경우 傳統文化란 많은 信念體系의 集合을 말하는데 지나지 않는다. 여러 信念體系들의 차이를 인식하지 못하고 이 집합체를 하나의 통일된 單一傳統으로 인식하게 된 이유는 무엇인가?

이른 대체로 두가지 이유에서 온다. 하나는 집합 내지 混合狀態의 傳統文化가 갖는 여러개의 信念體系를 분석·구분하지 못한데 그 原因이 있고, 다른 하나는 觀察者가 비판의 거리를 유지하지 못하고 集合現象에 대한 信奉者가 이미 되어버릴때 있다. 말하자면 전통문화 연구에 있어서 信念體系와 信奉者의 관계를 선명하게 구별하지 못하는 方法論的 결합에서 부터 이러한 혼돈이 오게 된다. 우리는 이 問題를 北崖子의 주장에서 부터 찾아보기로 하자.

3. 北崖子의 思想的 混沌

北崖子의 「揆國史話」에 관하여 이미 國史學 國文學 그리고 宗教學論文들이 발표되었음으로⁸⁾ 여기서는 직접 北崖子의 思想問題에 들어가겠다.

「揆國史話」의 「檀君記」에 의하면 그 저자인 北崖子는 최소한 性格이 서로 다른 세계의 宗教的 信念體系가 하나의 眞통안에 共存하는 것으로 생각하고 있었다. 하늘에 계사드리는 祭天思想, 苦行과 修行克己를 통하여 이상경을 추구하는 神仙思想, 그리고 接神을 통하여 招福禳災하는 巫俗思想이 그것이다. 이 세가지 思想體系들은 根本的으로 각기 固有한 思想構造를 갖고 있다.⁹⁾ 흔히 信奉者의 意識 속에 이 세 思想構造들이 습합되어 있을 수는 있지만, 그렇다고 이들이 완전히 合一된 信念體系(unified perspective)로 되어 버릴 수는 없다. 오히려 이들은 융해되지 않고 混合狀態(complex)에 있게 마련이다. 그 대표적인 예를

7) 北崖子, p.70, “又儒孤靈 驚郎碑序曰 國有玄妙之道 實乃包含三敎”

1) 韓永恩, “17世紀 反佛革의 道家史學의 성장, 北崖의 揆國史話에 대하여.” 「韓國學報」 第一輯, 1975. (1976, 「韓國의 歷史認識」 上권, pp. 263-305). 鄭鎮弘, “揆國史話의 神話” 「宗教學序說」 (서울, 展望社, 1980). 李相澤, 「韓國古典小說의 探究」 (서울, 中央出版社, 1981), pp. 87-107.

2) 줄고, “韓國古代思想: 人間과 社會” 「韓國古代文化와 隣接文化와의 關係」 (韓國精神文化研究院, 1981). pp. 73-90.

들면 北崖子에게서 찾아 볼 수 있다.

단군이 祭天本하던 풍속이 建鼓, 東盟, 舞天, 禱天, 祭天, 郊天 등의 행사로 계승되어 면면히 韓國史에 이어져 내려 왔다고 北崖子는 주장한다. 이 제사의 대상은 皇一神으로 이는 가장 높은 자리에 있으며 天地를 創造하고 全世界를 主宰하며 天宮을 거느려 세상의 善德을 保護하니 이곳이 바로 神鄉이다. 人間은 모름지기 朝天을 해야 하며, 天宮과 人間이 연결되는 것이 바로 天籠이다. 이어서 北崖子는 말하기를, “天籠은 오직 하나로 그 문은 틀이 아니다. 네가 오직 마음이 깨끗하고 정성스러워야 朝天할 것이다. 天籠은 오직 하나이며 人心 또한 하나다. 끼리는 것을 잡아 人心에 비치고 認識이 감화하면 또한 天籠에 속하는 것이니, 이 때 만방을 기느릴 수 있다.”³⁾

위에서 우리는 北崖子가 말하는 祭天의 對象神은 創造主이며, 이는 自然, 社會, 人間을 동시에 주관하는 存在이며, 또한 天籠을 통해 人間이 創造·主宰神과 소통할 수 있다는 점을 알 수 있다. 우리의 주목을 끄는 것은, 天籠과 人心이 사람과 주체신을 이어주는 밧줄이라는 사실이다. 天籠은 두말할 必要없이 宇宙規範(cosmic norm)을 말한다. 이 宇宙規範이 人間 속에서는 人心이 된다. 이는 人間 밖의 宇宙規範과 人間속의 마음이 같은 것이라는 信念을 말해준다. 이와 같이 北崖子는 宇宙와 自我가 같은 軸위에 있는 두개의 동심원으로 생각하는 大小宇宙(macro-micro cosmology)의 맥락에서 創造主宰神을 理解하고 있는 것이다.

이는 創造主는 宇宙의 生成原理가 人格化한 存在라는 것을 意味한다. 이것은 멀리있는 神(deus otiosus)의 전형적인 예이다.⁴⁾ 이 神의 特徵은 우주생성의 原理를 설명하려는데 있다. 宇宙의 일부로서의 자아 역시 宇宙論的 설명 가운데 포함되어 설명된다. 그러므로 이 神觀은 번덕스럽고 불안한 現在 나의 삶의 條件에서 부터 주위지는 구체적인 問題들에 대한 呪術的 해결방법에 일차적 관심을 갖지 않는다. 오히려 그 關心은 個人의 存在와 人間의 道德律 그리고 社會秩序가 宇宙規範의 일부이기 때문에 그 規範에 順應하는 것이 바람직한 삶의 指向이라고 설명하는데 있다. 그러므로 멀리 있는 또는 “좁은 神”의 概念은 古代宇宙觀에 입각한 보수주의적 정치 이데올로기이며, 아울러 宇宙論的 哲學體系이다.

그렇다면 祭天思想의 숨은 神은 한국 巫俗信仰의 祈福禳災思想과는 一次的關心의 소재가 다르다. 무당은 질병, 죽음, 재해와 같이 生活가운데 불가형력적으로 당하게 되는 불행의 구체적 사건들을 예방하고 처리하는 구체적 목표를 갖는다. 北崖子가 수없이 普及하는

3) 北崖子, 『揆國史話—檀君實史』 明知文庫, p. 161.

4) 鄭鎮弘, pp. 150ff.

Raffaële Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development" ed. by Eliade, *The History of Religions* (Chicago University, 1959), pp. 59-66. Jan de Vries, *The Study of Religion: Historical Approach* (New York: Harcourt, 1967), pp. 111-120.

巫神이나 帝釋들을 가만히 들여다 보면 밀리 숨어 있는 신이 아니라 人間이 밀면 그 要求에 회노에탁의 감정을 갖고 直接的으로 應答하는 直接的이고 具體的인 人格神이다. 그러므로 이들은 宇宙論的 설명의 根據가 아니라 日常生活을 통해서 두려울 때 의지하고, 잘못 대우하다가 오히려 화를 받거나 앓을까 걱정되는 지극히 “가까운 신”이다.

天神(deus otiosus)의 宇宙論的 神觀과 巫俗神觀과의 決定的 差異는 人間運命論에서 두드러지게 나타난다. 宇宙論的 神觀에 의하면 主宰神의 섭리에 따라 이 세상이 創造되었고 宇宙의 秩序가 유지된다. 神의 섭리 또는 宇宙規範에 의해서 宇宙의 秩序가 유지되기 때문에, 宇宙의 一部分인 人間과 社會의 運命은 宇宙規範에 의해서 決定된다. 다시 말해서 人間과 社會의 運命은 宇宙規範에 의해서 미리 작성된 青寫眞에 따라 진행된다. 그러므로 미래를 알기 위해서는 이 청사진에 담긴 宇宙論的 섭리를 무엇보다 먼저 알아야 하고, 다음으로 天神의 섭리가 우선적으로 집지하는 國家單位의 기시적 미래가 個人의 運命에 앞서 집쳐지게 마련이다. 여기에 祭天儀式이 무속의 個人的 祈禱儀式과 根本的으로 다른 점이 있다.⁵⁾

巫俗에서는 人間の 吉凶禍福이 일차적으로 神靈 곧 가까운 神의 민덕스러운 장난에서부터 온다고 믿는다. 그러므로 未來일을 豫測한다는 것은 우리가 지금 알고자 하는 일에 關係되는 神靈의 마음을 探知하는 길 밖에 없다. 따라서 무속에서는 이 接神(possessed)된 상태에서 그 神의 意思를 祭主들에게 말해 줌으로서 人間이 神의 마음을 알 수 있게 된다. “공수”가 바로 그것이다.

이와 같이 祭天思想과 巫俗의 降神思想은 信念體系의 構造와 運命觀에서 상이한 차이를 가지고 있다. 北崖子는 이 두 思想體系의 차이를 파악하지 못하고 이들을 하나로 이해하고 있었다.

仙敎에 관하여 그는 다음과 같이 말하고 있다. 즉 神市氏가 人間世上에 자리잡기 위하여 하늘로 부터 태백산에 내려왔으며, 그 후 檀君이 임금의 자리를 계승하였으니 태백산이 그곳이다. 이로 인하여 그후 우리나라에서는 데대로 단군을 모시는 것이 國典이 되었다. 그 관적으로는 天仙, 國仙 흡의라 불렀다. 그런데 이런 傳統이 연개소문에 이르러서는 鳳凰山에 들어가 수십년을 수련하고, 김유신에 이르러는 약중석굴에 들어가 십년을 수련한 후에 비로서 명장이 되게 하였다. 이와 같이 北崖子는 仙敎가 단군이진 神市氏로부터 비롯되는 때 “世俗이 이 원리를 알지 못하고 다만 중국책에 의지하여 仙敎가 黃老의 餘流라고 生覺한다.”⁶⁾고 주장한다.

그는 仙敎가 노장사상과 연결되는 것이 아니라 韓國固有의 神市, 檀君의 산악 제천사상에서 연원한것이고, 이 傳統이 다름아닌 仙敎라고 말하고 있다. 이와 같이 그는 김유신과 연개소문의 修道過程을 이 仙敎傳統에 연결시킨다. 「三國遺事」에 보이는 김유신 이야기는

5) 北崖子, p. 154, 「祭天殺牛 以號占吉凶之俗」소발굽점은 거북占과 함께 宇宙論的 運命論에 입각한 예언이다. 이점은 接神에 의한 예언과 근본적으로 다르다.

6) 上全, p. 155, “世俗不知 原由只憑漢籍 曰 仙敎是黃老餘流 殊不知以神說敎 實自我神市之世”

어떤 神人의 도움으로 秘法을 얻게 되었지만, 이 이야기는 비법을 받기 이전에 少年修道者 金유선이 금욕적 修行을 오래 했다는 사실을 전제한다. 전체적으로 봐서 이 이야기는 修道行의 결과로 비법을 받게 된 것이다. 이와 같이 修道行의 모티브를 가진 思想傳統을 北崖子가 仙敎라고 말했다면 이는 다시 말해서 修道克己를 통해 理想境에 이룰수 있다는 信念體系를 말한다. 이는 一般的 의미의 神仙思想과 같다. 그런데 北崖子는 仙敎를 이상경에 들어가기 위한 修道行의 體系가 아니라 神市氏 또는 皇一神의 神을 모시는 것이라고 말한다.⁷⁾ 그렇다고 해도 “檀君記”에 보이는 仙敎는 苦行과 修道行을 통하여 이상경에 도래하는 信念體系인 것이 사실이다.

우리는 지금까지 宇宙論的 神觀을 전제하는 祭天思想, 接神을 전제하는 巫俗思想, 苦行 修道를 전제하는 仙敎思想, 이런 세가지 信念體系를 北崖子는 그들간의 차이와 갈등을 의식치 못한 채, 檀君이래의 韓國固有 思想傳統이라고 주장한 사실을 보았다. 이 傳統을 그는 道家라고 주장한다.

하물며 國史는 여러번 兵火를 겪어 거의 蕩失되어 버리고 지금 겨우 남아 있는 것은 다만 道家와 繚流가 적어서 전해진 것으로 요행히 암중중에 보존되어 있는 것 뿐이다. 道家는 이미 檀儉神人이 創造한 源流를 계승하였을 뿐 아니라, 支獸의 殘脈을 가지고 있으니, 그들이 東史를 論하는 것은 繚流가 記錄한 것보다 훨씬 낫다. 저류의 그것은 전강부회와 臆說에서 나온 것이 많다.⁸⁾

이렇게 말하면서 그는 金富軾의 「三國史記」를 통렬히 비난한다. 김부식 당대에는 「朝代記」 「古朝鮮秘記」 「三聖密記」 등의 古記類가 있었을 터이므로, 그가 이들을 이용했어야 마땅할 것이나, 다만 漢書에 심취하여 檀君朝鮮史를 외소하게 만들어 버렸기 때문에 「三國史記」는 진정한 역사서가 아니라고 강변한다. 그러므로 고대로부터 내려오는 歷史의 脈은 道家와 佛僧들의 글에서 이어져 온다. 그런데 妙清이나 一然의 「三國遺事」는 전강부회나 억측이 많기 때문에 믿을만 하지 못하다. 따라서 儒家의 尊華事大主義도 佛家의 禪堂무계한 주장도 아닌 第三의 道家立場이 그 正統脈을 잇는다. 이 第三의 道家立場이야말로 檀儉神人이 創造한 源流를 계승한다고 주장한다.

우리는 北崖子의 道家概念에 관한 몇가지 중요한 點들을 헤아릴 수 있다. 먼저, 그에게 있어서 道家는 儒佛이 아닌 第三의 思想體系이다. 다음으로 第三의 道家는 檀儉神人이 創造한 源流를 계승하는 것이다. 끝으로 이 第三의 源流에는 祭天思想, 巫俗의 接神 祈禱 災思想 그리고 仙敎의 求道思想이 모두 包含되어 있다. 여기서 우리는 과연 이 세개의 본질적으로 상이한 信念體系들이 하나의 宗教傳統으로 통합 유지될 수 있는가 하는 의문은 갖게 된다.

7) 皇一神은 Deus Otiosus이며 그 信仰은 宇宙論的 神觀을 갖는다. 따라서 이는 근본적으로 仙敎의 求道者傳統과 다르다. 다만 이 양자의 混雜이 흔히 발견되는 것이다.

8) 北崖子, p. 150.

더 나가시 그는 崔致遠의 鸞郎碑 序文, “國有玄妙道 實乃包含三教”란 내용을 인용하면서, 최치원이 우리나라의 玄妙한 道가 儒, 佛, 道(老莊)를 모두 합친 것이라는데, 이것이야 말로 “진실로 善聖이 드리는 敎訓의 精華를 잘 캐낸 것이다,”고 주장한다.⁹⁾ 이와 같이 그는 다시 摠儉神人의 創造源流인 道敎는 三敎의 精華라고 주장한다.

이는 분명히 혼동이 아닐 수 없다. 第三의 思想體系로서의 道家는 분명히 儒·佛·黃老(老莊)와 구분되는데, 그 이유는 道家의 源流가 摠儉神人에 있기 때문이다. 그러나 반대로 道家의 思想內容이 三敎의 精華라면, 北虛子가 이해한 그 精華란 內容이 무엇인가? 어찌서 그는 이러한 論理的 矛盾을 認識치 못하고 그토록 強力한 主張을 하게 되었는가? 아마도 그 대답은 그의 知識의도 및 태도에 있다고 보여진다. 「揆圖史話」는 民族主體性에 대한 강한 의지 위에서 쓰여졌다. 이 책 前편에 尊華事大思想에 대한 철저한 批判작업을 펴고 있다. 따라서 外來文化가 아닌 순수한 韓國固有 文化傳統 곧 단군신인의 源流를 강조한다. 강한 주체의식에 입각했기 때문에 摠儉源流가 儒·佛·道의 精華라는 주장에까지 이른다.

두번째 回答은 그의 思想的 혼돈에 있다고 보여진다. 北虛子는 분명히 西歐文物에 接하고 있었다. 그러므로 그는 마테오리찌를 言及하고 있으며, 특히 “靈判亂”은 구약성경의 創造神話와 유사한 서술 순위, 用語들의 使用, 神話의 象徵과 메시지를 갖고 있다. 그는 분명히 서양종교사상에 크게 影響받은 혼란이 보이는데, 그 根據는 그의 사상적 고민에 비친다. 北虛子는 “漫說”에서 자신의 宗教觀을 펼치고 있는데, 여기에는 주로 儒·佛·道의 東洋宗敎와 西洋의 天主教思想들에 대한 知識을 그 자신의 宇宙論的 敬畏感 위에 綜合해 보려고 勞力을 한다. 그러나 이 勞力은 정돈되지 못한 채 의문으로 연속되는 思想的 고민만 보여주고 있다. 다음은 그 한 예이다.

누가 이(宇宙)를 비티어 무너지지 못하게 하며, 누가 이를 보호하여 깨어지지 못하게 하며, 누가 이를 지키며 누가 이를 가리고 있는가? 생각컨대 宇宙 안과 아득한 하늘 밖에 유달리 神靈의 主宰가 있는 것이 아닌가? 우리나라 사람들은 樞因을 主神이라 하고 중국사람들은 上帝라 하며, 西域人은 佛叱 히고 大秦人들은 天主라 한다. 모두 宇宙를 주재하고 만물을 거느림으로 말미암으니, 造物主의 性品이 백성을 따라 각각 다르게 아닌가, 근본은 같되 方法이 다른 것이니 오히려 같되 달리 보이는 것이 아닌지?¹⁰⁾

이와 같이 그는 자신의 宇宙論的 神觀 위에서 모든 宗敎가 같은 것이라고 생각한다. 이런 맥락에서 그는 계속한다.

중국사람의 말에 盤苦三皇이 宇宙를 만든 創始者라고 힘이 事實인지 우리나라 사람의 말에 三神이 세상을 열고 우주를 만든 분이라는 것이 참말인지? 내가 감히 이노 말이 옳고 그른지 판정할 수 없다. 宇宙 안과 밖에 따로 一大精靈이 있어 이것을 비티로 하고 이것을 주장하며 능히 운용하고 경영하는 것이라 믿는다.

9) 上全, p. 162.

10) 上全, p. 176.

이와 같이 그는 자 종교사상의 歷史的事實을 論證할 能力은 없지만 宇宙의 大精靈 내지는 主宰者가 하나라고 강변한다. 다시 그는 계속하기를 :

사람이 살아서 몸이 마스함이 있고 움직이며 영혼이 능히 지혜롭고 총명하며, 사람이 죽으면 몸이 차지고 뼈와 살이 굳어지며 색이 혼이 지 불과 몇해가 못가서 피부와 살이 남지 못하고 맥넉이 못가서 뼈가 남지 못한다. 天地의 氣運이 모이면 物質이 되고 흩어지면 다시 공기가 된다.

이 대목에서 우리는 北崖子의 宇宙觀의 特性을 알 수 있다. 그에 따르면 天地의 氣運이 모이면 物質이 된다. 그렇다면 당연히 一大精靈이 바로 天地의 氣運이란 뜻이 된다. 그러나 北崖子는 이 問題에 관하여 의문만 깊게 제기할 뿐 形而上學的으로나 宇宙論的으로 分明한 대답을 제시하지 못하고 있다. 또한 우리는 그가 一大精靈, 天地氣運과 같은 宇宙論的 存在原則(the cosmological principle of being)을 創造者(creator)라는 人格的存在와 同一視하고 있다는 사실을 발견하게 된다.

그러므로 이 創造主는 전형적인 宇宙論的 存在, 멀러있는 神(deus otiosus)이다. 이것은 분명히 구약성경의 唯一神과는 거리가 멀다.¹¹⁾ 勿論 北崖子가 西洋宗教의 神觀의 깊은 內容을 알 수 없었다는 것은 당연한 일이다. 그러나 이러한 宇宙論的 神觀이 佛敎의 敎訓과 정면으로 배치된다는 사실을 모르는 狀態에서 앞에서 보았듯이 이 主宰神을 佛陀라고 부른 것은 北崖子가 宗教의 信念體系들에 대단한 혼돈에 빠져 있다는 것을 말해 주기에 충분하다.

이와 같이 北崖子는 祭天 巫俗 仙敎 이 세가지 信念體系를 區分하지 못했고, 다음으로 자신의 宇宙論도 혼돈 狀態에 있었다는 事實을 보았다. 그렇다면 이제서 이런 狀態에 빠지게 되었는가 하는 의문을 갖게 한다. 앞에서 누누히 암시했듯이 그 이유는 北崖子가 宗教傳統들이 갖고 있는 信念體系들에 대한 客觀的知識이 없었다는 사실에 그 가장 큰 이유가 있다.

한 宗教傳統은 고유한 信念體系를 갖고 있기 때문에 다른 宗教와 區分되게 마련이다. 예를 들면, 佛敎와 儒敎가 漢代이후에 持續적으로 思想的 긴장관계를 維持하게 될 理由는 兩者가 각각 바꿀수 없는 固有信念體系를 갖고 있기 때문이다. 이는 歷史적으로 주어진 信念體系는 개인 信奉者나 信奉集團에 따라 달라지는 것이 아니라는 점을 말해준다. 다만 個人이나 信念集團의 認識狀態에서 여러 傳統을 동시에 받아들이는 경우가 흔히 있다. 이런 경우의 大部分은 思想的 혼돈에 빠진다.¹²⁾ 北崖子가 바로 이러한 예이다.

그가 이러한 혼돈을 갖게된 또 하나의 이유는 그가 文化·民族의 主體意識에 너무 깊이

11) 3章, 註 2參照.

12) 여러 思想傳統을 融合해서 하나의 새로운 信念體系를 만드는 경우가 있다. 이때 新興宗教가 탄생한다. 이것이 宗教改革 運動의 일반적 Pattern이다. 그러나 新舊종교의 混淆를 시키지 못할 정도의 混合은 思想的 혼돈에 미치지 않다고 보아야 할 것이다.

바랐었다는데 있다. 民族主義는 自己理解의 요청이지 그 理解의 方法論과 타당성의 尺度는 될 수 없기 때문이다.

4. 北崖子를 보는 두개의 視角

1. 歷史學으로 부터

北崖子の「揆國史話」에 대한 가장 대표적인 研究論文은 韓永愚의 “17세기의 反尊華의 道家思想의 成長”이다.¹⁾ 이 論文은 먼저 「揆國史話」를 體系적으로 소개하고, 이 책의 저자 北崖子の 反尊華의 歷史意識을 밝히면서, 그의 道家思想이 근세 계몽사학에 미친 影響과 道家思想이 갖는 한계점을 說得力있게 전개하고 있다. 北崖子가 道家思想에 전업하게 된 社會的 背景의 分析과 道家思想의 장단점을 客觀的으로 分析·紹介하는 過程에서, 이 論文은 北崖子の 思想內容을 있는 그대로 理解하려는 努力과 이 思想에 대한 批判作業 사이에 均衡을 維持하고 있다는 點을 높이 評價되어야 할 것이다.

이러한 均衡은 다음과 같은 點에서 잘 엿보인다. “우리가 史學史를 훑어 보면 크게 세 갈래의 흐름이 있다. 儒敎史學, 佛敎史學 그리고 道家史學이 그것이다.”²⁾라고 말하면서 이 論文을 시작한다. 이미 立場에서 보았듯이 이 세 분류는 北崖子の 견해와 일치한 것이다. 말하자면 道家 내지 道家史觀은 儒·佛이 아닌 第三의 文化傳統 내지 史觀이다. 이 論文에서 그는 北崖子の 態度를 그대로 받아 들인다.

그러나 勿論 여기서 道家란 순수한 老莊思想家를 뜻하는 것은 아니다. 老莊思想의 影響도 받고 있지만 그 보다는 檀君以來의 고유신앙이라고 자처하는 神敎의 信奉者들을 말한다. 神敎는 神仙道 또는 仙敎·花郎道라고도 하며, 여기에 三神崇拜가 수반되기도 한다. 따라서 우리나라의 道家는 中國의 道家와는 性格을 달리하는 것이지만 그들이 道家로 자칭한 까닭에 道家로 부르기도 한다.³⁾

이와 같이 그는 단순히 道家主張의 타당성을 인정하는 것이 아니라, 그것을 信念體系의 한 單位로 받아들이고 있다. 그러므로 그 주장의 주체적내면성(subjelicity)의 理解와 觀察者의 批判거리(critical distance)를 동시에 유지하고 있다.

「揆國史話」의 道家思想은 단재 신채호의 鄕家思想, 최남선의 弗威文化論은 물론 大條敎교단형성에도 影響을 미쳤듯이 근대민족주의 사관형성에 크게 기여했다는 점을 지적하면서도 저자는 다음과 같이 비판한다.

道家史學은 지나친 自己尊重에 빠지서 事實을 과장하고 神비화함으로써 科學적 客觀性을 상실하는 실례가 비일비재하다.

1) 第3章, 註1參照.

2) 韓永愚, p. 263.

3) 上全, p. 264.

「撥闕史話」만 하더라도 장대한 지역에 分布된 군소 동이국가들을 마치 단군조선이라고 하는 통일 민족국가의 계후국인 것처럼 構成해 놓은 것은 근대 사회과학의 理論으로서는 도저히 說明되지 않는다…… 따라서 이 책은 오늘날에 있어서도 단군조선사 연구의 1차 資料로서 무비판적으로 이용하려 한다면 큰 잘못이라고 하겠다.⁴⁾

이같은 말로 그의 論文을 끝맺는다. 그는 「撥闕史話」의 이른바 道家思想이 理論的 根據 없이 事實을 신비화해서 주장하는 과오를 범하며, 그 예로 단군조선은 광대한 지역에 分布된 東夷族의 독립 부족국가들의 結合이었다는 점을 무시하고 통일국가로 이해하는 과오를 범했다고 지적한다. 「撥闕史話」에 나타난 단군조선 概念에 對한(道家思想의 影響을 받은 幻계의 國수주의적 사상을 包含하여) 그의 비판은 우리가 立場에서 가한 道家思想에 대한 비판과 그 範圍를 같이 한다. 단군조선은 여러 獨立部族國家들의 結合이었듯이, 北嶽가 주장하는 檀君源流인 道家 역시 祭天, 巫俗, 求道信念體系들의 集合文化現象이다.

여기서 우리는 저자가 단군조선 개념에 대한 비판을 가하고 있지만 道家思想體系에 대한 비판은 없다는 점을 발견하게 된다. 다시 말해서 史學者로서의 그는 上古代社會의 方法論的인 理解는 있지만 道教 내지 道家라는 信念體系에 대한 分析의 眼目이 결여되어 있었다. 이것은 아마도 史學의 범주 밖의 일일지도 모른다. 그렇다면 이는 個人的 問題가 아니라 國史學에 전체가 안고 있는 問題라고 사려된다. 여기에 바로 宗教學의 信念體系에 대한 分析의 眼目을 제공해야 할 여지가 있는 것이다.

韓 教授가 北嶽者의 道家概念을 그대로 받아들인 것은 아마도 國史學을 주축하는 이른바 韓國學의 傳統 때문이라고 믿어진다. 17세기에 쓰여진 「撥闕史話」에 북만주의 광대한 영토를 가졌던 高句麗의 榮光에 대한 꿈과 그 꿈이 실현될 수 없는데 대한 비애가 짙게 비친다.⁵⁾

이런 立場에서 新羅의 三國統一을 못마땅히 여기고 妙淸의 난을 제평가하고, 북벌정책에 대한 수차의 실책을 통탄한다. 이것은 北嶽子 뿐만 아니라 韓國史를 研究하는 사람의 공통된 感情이다.

韓國 歷史認識은 언제나 高구려에 대한 향수를 갖고 있다. 역사가 들어가야 할 黃金時代 尙景의 空間的비유(spatial analogy)는 高구려의 광대한 영토 만주벌판이며, 그 時間的비유(temporal analogy)는 太始期의 檀儉神人에 닿는다. 말하자면 高구려의 失土를 되찾아서 마땅한 理由는 단군시대부터 이 영토가 우리민족에게 잡지된 땅이기 때문이다. 그런데 尊華儒敎思想은 이러한 民族의 感情을 抑壓해 왔고, 佛敎思想은 산발적이었다. 이 民族感情

4) 上全, p. 305.

5) 北嶽子, 序文, p. 140. “自勝朝以降 實使北行 累百年 而不爲之恨 豈以滿州之疆 爲不俱載天則 獨何故耶 噫 唯然 若天加 寧廟十年之壽則 即可陳兵於遼瀋 馳營於登萊 縱敗組旆至 而赤不史爲近世之快事也” “北望遼野遠樹蘇雲 點綴 徘徊於指顧之間 若越 一葦鴨江水則 已更非我土矣 噫 我先祖舊疆 入于敵國者已千年而今銜海 日甚 乃懷古悲今”, p. 139.

을 가장 강하게 유지해온 것이 바로 反華勢力이며 이 勢力은 韓國史에서 흔히 鄔家思想, 仙敎 또는 道家 내지 道敎라고 부른다. 이런 용어들은 강한 民族感情 위에서 쓰여진 「揆國史話」를 包含한 古記類에서 나타나며 후대 韓國史學者들은 같은 감정을 갖고 있기 때문에 저항없이 古記類의 記錄 가운데 道家說만은(단군조선 概念은 비판하면서) 비판적으로 받아들인 것이 아닌가 여겨진다.

前章에서 우리는 이미 非儒·非佛의 第三의 文化傳統이 마치 단일신념체제로서의 道家라고 말할 수 없다는 점을 보았다. 다시 이러한 道敎概念의 方法論的 結論을 하나 더 찾아보겠다.

한마디로 말해서 北崖子의 道家概念은 우리민족의 黃金時代에 대한 향수(nostalgia for the golden age)를 갖고 있는 信念體系이다. 마모 이 信念體系의 信奉者(believer)들이 누구였는가 하는 것이 問題된다. 이 信奉者들은 一次的으로 歷史家들이었다. 우리는 歷史家以外에 그 향수에 대한 信奉集團이 있었다고 믿어지기 어렵기 때문이다. 그렇다면 道家라는 현상이 單一 信念體系로 存在했다고 가정해도 이것은 歷史觀의 차원에서만 있었던 현상이지, 信奉者集團을 가진 傳承文化現象은 아니다. 여기서 傳承文化現象이란 판소리나 가면극 무속과 같이 문화현상을 전수하는 中心勢力集團이 存在하는 것을 말한다. 판소리 機能保有者와 판소리해설자와는 다르다. 역사가는 판소리해설자에 해당한다. 말하자면 도가현상은 판소리 기능자가 없고, 그 해설자인 歷史家만이 있는 것이다.

檀君以來의 韓國의 고유전통문화를 道家라 하는 것은, 그것이 어떤 명칭으로 불리우던 간에, 추상적 史觀의 문제이지 集團傳承體系를 가진 구체적 문화현상은 아니다. 勿論 檀君 信仰을 나타내는 祠堂이나 小集團 또는 民俗儀禮가 한국사에 많이 발견된다. 그러나 이들의 信奉集團들이 모두 同一한 信念體系를 가졌다고는 결코 볼 수 없는 것이다. 그러므로 단군에게 고유문화전통을 하나의 信念體系로 單一體系化하는 作業을 할 것은 이른바 道家史學者의 일이었다. 이런 점에서 볼 때 韓永愚教授가 대중교의 경전 「檀君古史」가 「揆國史話」와 같은 道家影響을 받아 편찬되었다고 시사한 것은 매우 타당한 일이다.⁶⁾ 다시 말해서 대중교와 같은 信念體系와 信奉者集團을 갖춘 현상은 歷史家들의 작업후에 있게 되는 일인 것이다.

史觀도 하나의 信念體系이다. 그러나 이 信念體系는 소위 민중이라는 傳承集團을 매개로 갖지 못하고, 歷史家 個人에 의하여 綜合되고 傳承된다. 말하자면 이는 歷史事實들을 理念으로 환원시킨 체계이다. 이는 대중집단을 매개로 전승되는 전통문화의 信念體系와 다르다. 양자의 중요한 차이는 그 매개체의 性格의 差異에 있다.

6) 韓永愚, pp. 300f.

2. 國文學으로 부터

歷史學에서는 「揆國史話」에 나오는 史觀과 그에 입각한 歷史社會的事實의 규명에 관심을 두고 있는 반면, 國文學論文에서는 이 책에 나오는 存在論的認識의 類型에 관심을 집중시키고 있다. 그 예를 李相澤教授의 「韓國古典小說의 探究」에 나오는 “明珠寶月聘研究”에 관하여 살펴보겠다.⁷⁾

이 論文에서 저자는 「明珠寶月聘」이라는 장편소설의 存在論的인 世界觀을 北崖子의 「揆國史話」라는 텍스트를 통하여 해석하고 있다. “그(北崖子)는 人間의 삶은 天界의 造物主(一大精靈)로 부터 풀수하는 것이라는 사실과 檀君神敎思想”을 갖는다고 지적하고 “사실 그의 存在論은 檀君神敎를 바탕으로 하며 전개되고 있다”라고 結論짓는다.⁸⁾ 그의 結論이 말해 주듯이 저자는 北崖子의 道家의主張을 지향없이 받아들인다. 따라서 北崖子의 道家概念에 대한 그의 文學的 理解에는 앞에서 본 史學的 理解에 대한 비판과 동일한 비판을 받을 수 있다. 그러므로 우리는 여기서 그의 神觀과 存在論에 국한하여 살펴보기로 하겠다.

“小說(roman)이라는 장르는 神이 떠나버린, 神이 不在하는 時代와 世界에서 그 타락한 世界와 人間의 비극적 양상을 보이고 또 이러한 비극적 양상을 극복하려는 人間 의지됨을 보여주는 장르다”고 말한다.⁹⁾ 그러므로 그가 北崖子를 取扱하는 이유도 北崖子를 통하여 韓國의 고전적 神觀을 밝히기 위해서였다. 분명히 「揆國史話」의 “漫說”은 훌륭한 宗教敎說書이다. 따라서 저자는 北崖子가 儒·佛·仙을 모두 包括하는 存在論體系를 제시하고 있다고 말하면서, 다음과 같이 밝힌다.

그의 世界는 檀君神敎의 皇一神에서 비롯되는 神에서 演繹되고 神이 主宰하는 그러한 곳이다. 神이 떠나버린 그래서 利益社會의 世俗社會的 混亂과 慘相이 빚어지는 “悲劇的 世界”가 아니라 “天上의 眞부리가 人間의 運命을, 人間의 삶의 行路를 인도해 주는 案內圖와 동물이 되어주면, 그 행복할 때”의 世界인 것이다.¹⁰⁾

저자는 「揆國史話」에서 神話·詩的 世界(mytho-poetic World)를 確認한 것이다. 이 세계야말로 인간이 현대사회에서 타락하기 전의, 그리고 다시 돌아가야 할 本來的 世界이다. 그러므로 저자에게 있어서 神은 이 本來的 世界의 存在와 物理的 時空의 세계의 存在, 이 두 存在양상(modes of being)의 근거로 생각되어지는 것이다. 이런 存在論의 立場에서는 神들의 性格의 차이가 그렇게 중요하지 않은 것은 당연하다.

7) 李相澤, 「韓國古典小說의 探究」, pp. 87-107.

8) 上全, p. 90.

9) 上全, p. 123.

10) 上全, p. 93.

두 개의 存在論的양상을 確認하는 것에 만족한다면 별 문제가 없지만, 北崖子의 信念體系를 통하여 「明珠寶月聘」의 수많은 神異 기적들을 分析하려 할때는 문제가 없을 수 없다. 예를 들어 저지자는 奇蹟, 靈驗, 權能의 사변들을 14개의 항목으로 분류하고 있다.¹¹⁾ 이들은 神과 人間의 관계, 道德律, 自然現狀의 法則等 이렇가지 要因들에 대한 자기 다른 信念體系에 근거하여 나타나는 것이다. 그렇기 때문에 信念體系의 초석이 되는 神들의 성격 또는 神觀의 특성들을 確認하고 (identify) 서로의 차이를 구분(distinguish)하는 것은 매우 중요하다.

예를 든다면, 같은 宇宙의 主宰神 가운데 바알(Baal)神과 아웨(Yaweh)神의 성격은 매우 다르다.¹²⁾ 바알은 농경문화神으로 주기적인 自然變化의 주체신이다. 이 신은 宇宙秩序의 주체자이기 때문에 천성술과 깊이 관계된다. 반면 아웨는 유목문화의 神으로, 자기와의 약속(covenant)을 지킬 것을 人間에게 강요하는 신이다, 신과의 약속을 지키는 과정에서 개인은 責任의 主體者로서의 自我(the self as the Responsible center of will and action)를 確立하게 되고, 집단은 그 결속이 유지된다. 그러므로 아웨신에 대한 모세律法의 神觀에는 宇宙規範(cosmic norm)의 概念이 있다. 말하자면 모세율법의 아웨는 宇宙規範속에 밀려 숨어있는 神(deus otiosus)이 아니라 自我의 律理的正體性을 갖게 하는 原因으로서의 神이다. 그런데 구약성경에는 바알信仰이 수없이 많이 그리고 깊게 들어와 있다. 만약 이 두 信念體系의 차이를 가려내지 못한다면 구약성경에 나오는 수없이 많은 사건들을 통일된 안목으로 이해한다는 것은 불가능해진다.

여기서 우리는 다음과 같은 사실을 시사받게 된다. 절장에서 보았듯이 北崖子의 神觀에 여러가지의 信念體系가 混合되어 있는데, 이들 자자의 특성과 차이를 이해했을 때만 그의 神觀의 本質을 규명할 수 있게 된다. 이럴 때에 고전소설에 나오는 난삽할 정도로 많은 神異 奇蹟들의 배후에 잠긴 信念體系를 하나하나 구조적으로 가려낼 수 있을 것이다.

5. 文化資料와 方法論

우리는 「揆圖史話」를 통해서 傳統文化를 이해하는데 方法論의 정립이 資料 못지않게 중요하다라는 사실을 보았다. 말하자면 文化資料의 취급과 方法論의 정립은 現代學問의 두개의 초석이다. 이제 우리는 方法論적으로 잘 정비된 狀態에서 이루어진 韓國傳統文化의 研究가 가져온 두개의 절연 다른 결과의 實例들에 관하여 살펴보겠다. 이를 위하여 民俗學과 人類學의 研究實例를 자자 찾아보겠다.

11) 上全, p. 112.

12) Gerhard von Rad, *Old Testament theodgy*, New York, Harper and Row, 1962, Vol. 1, pp. 121-35. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, "Baal" Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*(Englewood Cliffs: Prenticetall 1957), pp. 102-108.

먼저 金烈奎教授는 “神話學的 側面에서 본 韓國思想의 源流”¹⁾에서 上古代神話와 오늘날의 民間傳承(folk tradition) 사이의 유대관계를 밝히려 한다. 이는 上古代 神話時代의 信奉集團의 信念體系와 現存하는 民俗大衆의 信念體系 사이의 구조적관계를 찾아보려는 方法論的 作業이다. 더나가서 이 論文은 一然과 李奎報와 같은 筆錄者들의 의식까지 가리내고 있다. 이는 우리가 앞에서 살펴본 信念體系 信奉集團 그리고 個人信奉者(筆錄者)의 三要因을 근간으로 연구를 진행시키고 있다는 것을 뜻한다. 이에 添加하여 이 論文은 東北亞細亞의 民族誌的 研究를 하고 있다.

김영규교수는 엘리야제의 종교학 理論을 韓國文化現場에 무시하여 해석하는 시도를 보여준 학자이기도 하다. 그는 言語學 文學 民族誌學 宗教學 사마니즘 등에 豊富한 知識과 豊富한 方法論的 準備를 갖춘 學者로 널리 알려져 있다. 다만 그에게 있어서도 앞에서 본 다른 학자들과 같이 民俗現象에 나타나는 信念體系의 複合性을 가리내는 데는 失敗하였다. 이 點은 그의 “연줄 世界觀”²⁾에서 엿보인다.

연줄의 세계관이란 民俗生活感性속에 자리잡고 있는 論理的 연결관계를 말한다. 이를 김교수는 다음과 같이 설명한다.

가령 “대보름 달빛이 붉으면 가뭄이 든다”는 俗語는 “대보름 달이 흰 빛을 많이 띠면 豊年이 든다”는 俗信과 짝이 된다. 달의 빛이 불이나 火氣를 연상시킴에 비해 그 흰 빛은 水分을 연상시키 준다. 그래서 붉은 달은 흉년의 징후가 되고 흰달은 풍년의 조짐이 된다. 달빛도 농사의 凶豊의 원인이 되고 거꾸로 농사의 凶豊은 달빛의 결과가 된다. 달과 농사는 불과 물의 이미지를 매개로 因果의 連鎖로 말미암아 하나로 엮이진다. 呪術的 効用을 노린 속신일 메라도 自然이나 世界認識을 바탕으로 두고 있다.³⁾

이러한 論理的 연결관계를 그는 달과 농사와 같은 자연현상 뿐만 아니라 接神을 하는 巫俗信仰에도 똑같이 적용한다. 만약 우리가 論理的 연결관계로서의 연줄을 宿命論에 적용한다면, 이미 앞에서 보았듯이, 두가지 연줄이 있음을 쉽게 알 수 있다. 하나는 宇宙規範에 의해서 결정된 참사건에 따라 우리의 운명이 진행되는 것이며, 다른 하나는 민덱스미운 신들의 장난에 따라 우리의 길흉화복이 결정된다는 것이다. 그러므로 같은 예언에도 두 개의 정반대되는 信念體系에 의한 두개의 宿命論이 전제되고 있다. 이렇게 본다면, “연줄”은 이 두 宿命論의 단순한 論理的 연결관계를 의미하는데 지나지 않는다. 수많은 민속신앙 안에 자리잡고 있는 信念體系들을 가려낼 때에만 민간신앙에 자리잡고 있는 論理的 연결에 대한 체계적인 이해가 가능해질 것이다.

1) 金烈奎, “神話的 側面에서 본 韓國思想의 源流” 「民族文化的 源流」(韓國精神文化研究院, 1980), pp. 113-126.

2) 金烈奎, 「韓國神話와 巫俗研究」(一潮閣, 1977), pp. 205-216.

3) 上全, p. 206.

김교수의 엄격한 韓國의 文化現場에서 民俗資料들을 다양한 方法論的 시각으로 조명해온 데 있다. 그는 韓國民俗에서 韓國의 얼을 새롭게 개발하는데 크게 공헌하였다. 그중의 하나가 “神明”이다.

“神明은 韓國人이 지닌 마음의 한 極이다. 그 반대쪽 極을 원한이 차지하고 있다. 신명과 원한은 서로 상극되는 한국인의 두가지 감정이다.”⁴⁾라고 밝힌다. 신명과 원한의 대치구조를 그는 巫俗의 窠에서 찾아보고 있다. 이와 같이 그는 그의 결론과 메시지를 韓國의 文化現場에서 찾아내고 있다는 사실을 우리는 높이 평가해야 할 것이다.

그러나 신명 원한이 한국정신을 정말로 대표하는 정신적 요인인가 하는 문제에는 많은 반대에 직면할 수가 있다. 신명·원한개념의 타당성은 증명할 수 있는 문제가 아니라 개발해야 할 문제이다. 그렇다면 이 개념의 개발이 形而上學的으로 타당하고 倫理學的으로 바람직한 것인가 하는 문제에는 異論을 제기한 사람들이 많이 있다.

끝으로, 우리는 이러한 民본들이 김교수에게 주어진다면 이는 그의 方法論 適用의 態度에서 부터 오는 것이 아닐까 여겨진다. 분명히 그의 관심은 資料와 方法論 가운데 資料가 담고 있는 얼과 메시지에 더 밀착되어 양자 사이의 조화가 무너지고, 方法論的 긴장이 그의 결론유도에까지 지속되지 못한 것이 아닌가 하는 느낌을 갖게 한다. 그렇기도 해박한 方法論的 知識에도 불구하고 그는 직접 한국문화 현장에서 그의 결론을 찾고 있는 것이다.

이와 정반대의 예를 우리는 姜信杓教授에게서 보게 된다. 그는 언제나 韓國傳統文化理解에 깊은 관심을 모으고 있다. “韓國傳統文化에 나타난 對待的 認識構造”⁵⁾에서 그는 대대적 인식구조를 韓國의 여러 문화현상에서 부터 確認하고 있다.

筆者의 생각에는 儒敎, 佛敎, 道敎 사머니즘이 陰陽的 對待構造의 特性을 하나의 共分母로 하고 있다고 본다. 朝鮮의 政治社會 宗教 藝術의 각 生活영역에 있어서 指導者들이 이를 “說明의 原理”로서 使用하여 왔음을 여러가지 角度에서 考察할 수 있다. 陰陽原理의 어떤 實體가 아니라 事와 物을 知覺하고 關聯지우고 解釋하는 데 使用한 사람 마음 속에 있는 組織原理이다.”⁶⁾

이러한 진계에서 人間關係 歲時風俗 住宅構造 社會身分 및 宗教思想등 모든 면에서 음양의 對待關係를 確認한다.

또 다른 論文에서⁷⁾ 그는 民族誌學의 方法論 關한 민족집단의 文化內容은 그 民族의 精神구조 脈絡 안에서 읽고 이해해야 한다는 점을 역설한다. 그러므로 西歐人의 안목으로 동양인 내지 韓國人의 心性을 읽는 것은 方法論的으로 이미 잘못된 것이라고 지적한다. 이

4) 金烈奎, “神明 그 기저의 힘 돌파의 힘” 『日刊文化財』 1982年 5月號 p. 54.

5) 姜信杓, “韓國傳統文化에 나타난 對待的 認識構造” 『金香文化』 (김향문화재단, 1981) 卷三號, pp. 46-66.

6) 上揭, p. 50.

7) 姜信杓, “韓國傳統文化의 構造의 原理—東아시아 文化의 새로운 理解를 爲한 試論: 中國 韓國 日本” 『佛國社會論』 (韓國社會科學研究所, 1980), pp. 10-49.

論文은 실로 방대한 資料와 嚴格한 현대 社會科學의 方法을 豊富하게 동원하고 있다. 이 論文은 陰陽의 對待的 認識構造가 漢文文化의 공동구조라고 밝힌다.

다시 말해서, 韓國傳統文化의 認知構造를 大동아시아문화의 공동요소 속에서 찾아 確認하고 있다. 그런데 對待關係(binary opposition)는 레비·스트로스가 北美 인디안의 신화에 서도 確認한바 있듯이, 人間의 보편적 인지구조라고 말할 수 있다.⁸⁾ 그렇다면 여기서 다음과 같은 질문을 갖게 된다. 韓文문화권은 분명히 문화공유물을 갖고 있음이 사실이다. 그러나 중국 韓國 일본인들의 생활감성, 미적감각 그리고 철학이 다른 것이 사실이 아닌가? 그렇다면 韓國人의 固有한 인지구조는 어떤 것인가?

강교수가 만약 이러한 질문을 받게 된다면 이는 그가 資料와 方法論 가운데서 方法論에 역점을 두어, 그토록 미세한 자료의 목소리를 그가 준비한 엄격한 方法論의 장막이 막아미렸기 때문이 아닌가 여겨진다. 그는 그 방대한 資料들을 方法論적으로 一般化시켜 해석한다. 그러므로 그가 찾는 韓國傳統文化의 인지구조는 사실상 人間의 共同인지구조라고 말해도 과언이 아니다. 그는 그토록 傳統文化資料에 關心을 집중시키지만 그는 傳統文化學者이기 이전에 진정한 人類學者이다.

6. 맺는 말

우리는 지금까지 傳統文化의 理解라는 주제를 매개로 宗敎學과 인접 學問分野들과의 方法論的 의사소통을 추구해 왔다. 그 한 수단으로 北崖子의 사상을 분석해 보고, 이를 토대로 國史學과 國文學의 側面에서 北崖子를 이해하는 方法論에 관한 비판을 가하여 보았다. 다음으로 民俗學과 人類學分野에서 傳統文化의 이해를 위한 작업에서 方法論과 資料의 긴장 관계가 어원됨에 따라 어떻게 상이한 결과에 도달하는지를 살펴보았다. 이러한 과정에서 우리는 다음과 같은 몇가지 사실을 確認할 수 있었다. 한국 전통문화연구에 있어서 일반적으로 여러가지 信念體系들의 상호구분과 특수성의 確認이 이루어지지 않고 있다. 바로 이것이 앞으로 宗敎學이 韓國學界에 보편이 될 수 있는 대목이라고 믿어진다. 이것은 한때 더로 韓國精神史의 영역이기도 하다.

다음으로 우리가 발견한 점은 한국학에 관계하는 많은 학문분야들이 각각 자기분야의 關心의 테두리 안에서 전통문화를 들여다보고 있었다는 점이다. 각 학문분야들의 영역과 세 같이 달라진 것은 方法論 때문이 아니라 관심의 차이 때문이다. 학문에는 方法論에 차이가 있는 것이 아니라 知的關心(intellectual concern)에 차이가 있을 뿐이다. 그러므로 상대방의 관점을 서로 이해할 때 韓國傳統文化에 대한 공동연구가 可能해지고, 이를 통하여 個別

8) Claude Levi-Strauss, "The Story of Asdiwal", G. Leach, ed. *The Structure of Myth and Totemism*(London: Tavistock Publications, 1967, pp. 1-48).

學文分野의 補充은 勿論 韓國學의 迅速한 발전이 기대된다.

〈參 考 文 獻〉

- 姜信杓, "韓國 傳統文化의 構造的 原理 — 東아시아 文化의 새로운 理解를 위한 試論: 中國, 韓國, 日本," 「韓國社會論」, 강신표외편, 韓國社會科學研究所, 1980. "韓國 傳統文化에 나타난 對待의 認識構造", 「金香文化」, 「김향문화재단」, 1981년 창간호.
- 金烈奎, "神話의 側面에서 본 韓國思想의 源流", 「民族文化의 源流」, 서울, 韓國精神文化研究院, 1980.
- , "神明, 그 기적의 힘 물파의 힘", 「月刊文化則」, 서울, 1982. 5月號.
- , 「韓國神話와 巫俗研究」, 서울, 一潮閣, 1977.
- 北崖子, 「揆園史話」, 肅宗 元年, 1975, 墨筆本の影印本, 서울, 亞細亞研究所, 1976; 明知大 文庫版, 서울; 明知大 出版部, 1975.
- 尹以敏, "韓國古代思想: 人間과 社會" 「韓國古代文化와 隣接文化의 關係」, 서울, 韓國精神文化研究院, 1981.
- 李佑成, 姜萬吉 編, 「韓國의 歷史認識」 上卷, 서울, 創作과 批評社, 1976.
- 李佑成·鄭昌烈, "韓國學의 反省과 展望", 「韓國學研究入門」, 서울, 知識產業社, 1981.
- 李相澤, 「韓國古典小說의 探究」, 서울, 中央出版社, 1981.
- 鄭鎮弘, 「宗敎學 序說」, 서울, 展望社, 1980.
- 韓永樹, "17世紀 反尊華的 道家史學의 尙장 — 北崖의 揆園史話에 대하여 —," 「韓國學報」 第一輯, 서울, 1975. 李佑成외, 編, 「韓國의 歷史認識」 上卷, pp. 263-305.
- Anderson, Bernhard W. *Understanding the Old Testament*. Eaglewood Cliffs. Prentice Hall. 1957.
- Bellah, R.N. "Religions Evolution", *American Sociological Review*. Vol. 29, 1964.
- Cantwell Smith, Wilfred. *The Meaning and End of Religion*, New York, Mentor Books, 1962.
- Eliad, Mercea, (ed.), *The History of Religions*, Chicago, Chicargo Universty Press, 1959.
- Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, A Harvest Book, 1957.
- Jan de Vries, *The Study of Religion: A Historical Approach*, New York, Harcourt, 1967.
- Leach, Edmund R.,(ed.), *The Structure of Myth and Totemism*, London, Tavistock Publication, 1967.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicargo, Uni. of Chicargo Press, 1964.
- Encyclopedia of Religion and Ethics*.

The Role and Promise of the Study of Religion for the Development of Korean Cultural Studies

Yee-Heum Yoon

Korean studies have sustained two trends; one is the disciplines emphasizing the gathering and organization of the raw materials of Korean culture; the other is those emphasizing the interpretation of the materials through the well groomed methodological scopes imported from the Western academic tradition. The former trend would be represented by those disciplines of Korean history and literature; the latter by those of social empirical sciences led by sociology. It is no doubt that the material enrichment and the methodological refinement constitute two essential conditions for the establishment of a modern study. However, it seems to be true that each discipline engaged with the study of Korean culture has maintained one of the above trends as its own principal character and identification.

The fuse of the trends would hopefully be found in the point of view of the history of religions—the study of religion—a modern discipline intending to expose the organic relation between cultural material and objective method, the subjective meaning of cultural experience and the objective law to form the experience. The history of religions would possibly provide an insight to disentangle the complex belief-systems posed in every cultural phenomenon, and would furnish a common ground for a methodological communication among disciplines engaged with Korean cultural studies.