세계관
발표논문 02

# 한국기독교민속의 발전과 신학적 응답

**김재완** 서울대학교 인류학과 석사과정

**요약**

본고는 지금까지 한국기독교민속 연구가 흘러온 과정과 그 구체적인 내용들을 비판적으로 검토하고 이에 대해 제언한 후, 앞으로 한국기독교민속의 신학적 의의와 과제를 짚어보는 것을 목적으로 한다. 한국기독교민속으로 분류될 수 있는 연구 결과가 처음 나온 지 약 60년의 시간이 흘렀지만(장병일, 1961), 정작 한국기독교민속은 여전히 독자적인 방법론과 인식론, 과학성을 지닌 독립된 학문 분과로 발돋움하는 과정 중에 있는 실정이다. 2004년 발족한 종교민속연구회의 꾸준한 연구가 진행되고 있지만 기독교민속의 상위분과인 종교민속조차도 그 초석만이 놓였을 뿐 충분한 사례연구들이 수행되지는 못했다. 연구회를 이끄는 편무영이 자평하는 바, 현재 한국의 종교민속론은 뚜렷이 보이지는 않지만 “그 모습을 서서히 드러내고 있다”.(편무영 외, 2016, 7) 필자는 본고를 작성하는 이 시점에서 한국기독교민속을 연구한다는 것은 종교민속학을 넘어 한국 민속학의 맥락에서도 시의적절할 뿐만 아니라, ‘민속’ 개념의 외연의 확장에 기여함으로써 민속학의 발전에 중요한 한 축이 될 수 있다고 생각한다. 또한 기독교민속론의 전개는 곧 민속학과 기독교 신학의 관계를 길항작용이 아닌 상승작용의 관계로 재정립하는 토대가 될 수 있다고 주장한다.

**주제어: 민속학, 기독교민속, 민속종교, 종교민속,**

## Ⅰ.한국기독교민속의 전개 과정

기독교민속에 대한 연구는 어떻게 진행되어 왔으며 어떤 방향으로 가고 있는가? 본 장은 이복규의 "한국 개신교와 민속과의 관계에 대한 연구 성과”(편무영 외, 2004: 231)에 수록된 논문들과, 이복규의 연구 성과 정리 이후에 발표된 주요한 연구 결과들, 그리고 사례 연구들을

검토하면서 지금까지의 한국기독교민속이 전개되어 온 양상을 정리하고자 한다. 필자는 한국기독교민속의 발전 양상을 각 연구가 기독교를 규정하는 방식에 따라 세 가지로 분류하고자 하는데, 이는 각각 '토속화된 기독교', '민속종교로서 기독교', '종교민속으로서 기독교'이다.

## 1. 토속화된 종교로서 기독교

기독교를 한국의 종교민속으로 보는 관점에서 수행된 연구의 시작은 1960년대로 거슬러 올라간다. 초기 기독교민속연구는 주로 기독교 신학계에서 수행되었으며, 서구기독교와 대비되는 한국기독교만의 독특한 특징들을 해명하고자 하는 시도의 일환으로서 한국기독교와 한국의 무속신앙을 대응시키는 방식으로 수행되었다. 이러한 방식의 무속신앙 연구는 신학계에서 수행된 만큼 분명한 윤리적, 신학적 지향을 전제한다. 여기에 해당되는 초기 연구 결과물로 장병일과 윤성범, 유동식의 연구를 꼽을 수 있다. 장병일의 "유형적 입장에서 본 기독교와 샤마니즘"(1961)의 목적은 샤머니즘에 대한 더욱 심오한 이해를 통해서 기독교를 한국 토양에 더 깊이 뿌리내리게 하는 것이었다. 논자는 기독교의 신학적인 내용들 중에서 한국의 무속신앙과 일치하는 부분과 그렇지 않는 부분을 구분하는 방식으로 논지를 전개한다. 기독교 신학의 신관과 인간론, 내세관은 한국 무속신앙과 일치하는 점이 있다고 보았다. 그리고 다른 한편으로 무속신앙이 기독교에 끼친 부정적인 영향을 두 가지(즉흥적인 신앙양태, 무조건적인 신앙)로 지적하고는 무속신앙에 대한 연구가 계속되어야 할 것을 역설하였다. 한마디로 요약하자면 "근본적으로 그것(샤머니즘)을 부정하기 위해 먼저 긍정하자"는 것이다.

윤성범의 『기독교와 한국사상』(1964), 유동식의 『한국종교와 기독교』(1965) 역시 장병일이 가지고 있는 기독교와 무속신앙을 대하는 전제, 즉 '근본적으로 부정하기 위해 긍정하자'라는 문제의식은 일치한다. 윤성범은 기독교를 한국에 제대로 토착화시키기 위해서 한국의 재래종교를 잘 알아야 한다고 주장하며, 유동식은 한국인이 기독교를 받아들임에 있어 무속종교가 미친 영향에는 장점이 있지만 이와 더불어 폐단 역시 크다고 지적한다. 여기서 유동식의 연구는 앞선 장병일의 연구와 거의 같은 구도로 이루어진다. 그러나 독특한 점으로는 윤성범이 단군신화가 기독교 사상 아래 만들어진 기독교의 신학적 메시지를 담지한 설화라는 주장을 펼치는 대목이다. 이러한 파격적인 주장이 지니는 타당성의 문제는 차치하더라도, 윤성범의 이러한 주장은 한국민속과 기독교를 더 근본적으로 연결 지으려 한 시도라고 평가할 수 있을 것이다. 기독교 신학계의 기독교민속 연구들은 한국기독교는 '토속화 된 종교'이자 '올바르게 토속화 되어야 할 종교'라는 전제 위에서 수행되었으며, 기독교를 한국에 더 깊이 토속화하려는

과정에서 암묵적으로 그리고 부분적으로 기독교를 민속적인 것으로서 사유하려 시도했다. 이는 무속과 기독교를 연결지어 기독교를 파악하려 했다는 것만으로도 기독교에 대한 종교민속학적인 접근이 투박하게나마 드러난 것으로 볼 수 있을 것이다.

신학계는 이 이후로도 한국기독교가 토속화되며 전개되는 양상을 해명하기 위해 지속적으로 무속신앙에 관심을 갖는다. 대개는 기독교와 무속의 대결 구도를  첨예하게 제시하지만, 어떤 논자들의 경우에는 그 신학적인 성향에 따라서 이와는 반대로 기독교와 무속신앙의 습합 양상을 그 자체로 긍정적이자 이상적인 것으로 묘사하는 경우들도 있다. 대표적으로 이재훈은 "한국인의 집단무의식과 한국 기독교"에서 '한국인은 한민족의 얼이 담긴 자신의 문화전통과 그 문화전통 속에 담긴 한민족의 얼을 통해서만 진정되게 하나님께 나아갈 수 있다'고 주장한다. 이는 기독교 토속화의 양상을 바람직하고 그렇지 못한 것으로 나누었던 종전의 기독교계의 연구들과 비교해 볼 때에, 토속화 자체를 이상적이고도 긍정적인 것으로 본다는 점에서 독특하다 할 수 있다. 그럼에도 근본적으로 기독교를 '토속화된 외래 종교'로 본다는 점에서, 또한 '종교'에 방점을 두고 있다는 점에서는 여전히 앞선 연구들과 궤를 같이 한다고 할 수 있겠다.

## 2. 민속종교로서 기독교

인문 및 문화계열 연구자들이 기독교를 민속적인 관점에서 접근한 연구들이 나오기 시작한 것은 1970년대였다. 여기서 기독교는 '민속종교'로 개념화된다. 1971년에 문상희는 『샤마니즘의 現代的 意味』에서 샤머니즘이 불교, 유교, 기독교와 같은 한국의 주요 종교들에 어떻게 영향을 미쳐왔는지 차례로 살핀다. 기독교는 기본적으로 샤머니즘과의 대결 구도를 가지고 있었음에도 불구하고 샤머니즘과의 습합으로부터 예외가 아님을 지적한다. 문상희가 기독교와 샤머니즘의 습합 결과로 꼽는 것은 교회마다 시행하는 부흥회, 기도원에서 일어나는 입신, 접신, 신유, 방언 등의 현상들이다. 논자는 이런 양상에 우려를 표한다. "종교가 본래의 기능을 발휘하기 위하여서 샤머니즘과의 습합이 퇴행적인 혼합주의가 되지 않고, 창조적인 종합주의가 될 수 있도록 새 길을 모색해야 한다."(편무영 외, 2004: 240) 1983년에 출간된 김태곤의 『한국민간신앙연구』에도 기독교를 한국의 민속종교로 파악하고자 시도한 내용이 발견된다. 논자에 따르면 기독교에는 기독교의 진리 때문에 교회에 가는 사람들과 현실적이고 타산적인 신앙으로 교회에 가는 사람들이 있다. 여기서 후자의 경우는 기독교적인 의례와 언어로만 바뀌었을 뿐 신도들의 심성에는 무속적인 사고가 뿌리 깊게 자리하고 있다는 것이다. 김태곤은 민간신앙적 정신풍토와 기독교 고유의 신앙이 병존하고 있는 현실을 담아내고 있다고 할 수

있겠다.

이후에 한국 민속신앙을 현대적으로 조명하고자 하는 맥락에서 김수중은 1987년 무속신앙과 기독교의 관계에 주목한 논문 "한국 민속신앙의 현대적 조명"을 발표하였다. 논자에 따르면 한국 무속신앙은 비생산적인 특징을 극복해야 하는데, 이 비생산적인 특징은 '이기적인 기복사상'과 '무역사성'으로 이루어져 있다. 무속신앙이 지닌 이 비생산적인 고질적 면모를 극복하는 데에 가장 큰 힘을 쏟고 있는 것이 바로 기독교이다. 여기서 논자의 결론이 특히 흥미로운데, 김수중은 결론부에서 한국기독교를 한국의 '민족신앙'으로 인식하고 있음을 명시적으로 드러낸다. 그는 다음과 같이 말한다. "기독교와 같은 현대의 고등종교가 무속에 대한 연구와 이해 및 극복을 통해 '민족신앙'으로서의 궁극적 좌표를 설정해 나아가야 한다."(편무영 외, 2004: 251) 따라서 이런 연구들을 종합해보자면, 1970년대에 들어서야 인문 사회 계열의 문화연구자들 그리고 민속학자들에 의해서 기독교민속이 연구되기 시작하는데 이들의 연구와 신학자들의 연구와의 가장 큰 차이는 기독교를 토속화된 외래종교로 보는 관점에서 떠나 기독교를 철저하게 민속종교로 인식하는 인식론적 전제 위해서 연구를 수행했다는 점이다, 그러나 그 연구의 구체적인 내용들로 보아, 신학자들의 연구에서 신학적인 윤리지향이 제거되었을 뿐 그 나름대로의 민속학적 윤리의 잣대를 가지고 기독교민속을 평가했으며, 한국기독교의 특징들과 무속신앙을 단순 비교 및 대응시키는 방식의 연구라는 점에서는 신학자들의 연구와의 유사점을 찾을 수도 있다.

### 3. 종교민속으로서 기독교

2004년에는 한국종교민속연구회가 결성되었으며 현재 한국기독교민속 연구는 이 연구회의 주도 하에 이루어지고 있다. 편무영, 구미래, 김영수, 이복규 4인으로 시작된 한국종교민속연구회는 한국의 독특한 다종교적 종교지형에 주목하는 것을 연구의 시발점으로 삼는다. 편무영에 따르면 한국은 서구나 일본과는 종교지형이 확연히 다르다. 불교민속을 중심으로 종교민속론을 펼쳐온 일본과 기독교민속을 중심으로 종교민속론을 펼쳐온 서구와는 달리 한국은 불교와 기독교가 가장 큰 규모의 종교로 공존하고 있는 상황이며 이러한 종교 생태계는 한국만의 독특한 특징이다. 따라서 이런 한국 상황에 일본종교민속이나 서구종교민속을 차용하는 방식의 접근은 바람직하지 않다. 우리는 불교민속학과 기독교민속학을 아우르는 우리만의 한국종교민속을 정초해야 한다. 이것이 한국종교민속연구회의 구성원이 불교민속에 천착한 편무영과 구미래, 기독교(개신교)민속에 천착한 이복규, 가톨릭민속에 천착한 김영수의 4인으로 발족된

이유일 것이다. 편무영은 이러한 문제제기의 맥락에서 탄생한 한국종교민속의 발족은 곧 아시아의 종교민속론에 첫 돌을 던지는 것과 같다고 말한다. “왜냐하면 불교민속론 하나만을 놓고 종교민속론을 구축해온 일본민속학과 달리 불교와 기독교 등 다종교상황인 한국의 종교상황에서 구축하는 종교민속론이 아시아종교민속론에서는 훨씬 효과적일 것이기 때문이다.”(편무영 외, 2004: 274)

그렇다면 종교민속연구회는 기독교민속을 어떤 관점에서 접근하고 있는가. 편무영은 종교민속을 종교와 민속의 관계를 차이, 간격, 습합 등과 같은 개념으로 이해하고자 시도하는 것이라고 말한다. 다시 말해 A와 B의 습합이나 유동공간에 대한 연구, 즉 대상과 대상 <사이>에서 연구목적이 구해지는 것이다.(편무영 외, 2016: 5) 그렇다면 이전의 기독교민속 연구와의 차이는 무엇인가? 가장 큰 차이는 종전의 연구들은 기독교의 토착화와 민속화를 중심에 놓고 그 과정에서 발생한 무속신앙과의 대응관계에 집중했다면, 편무영은 ‘종교민속’을 토착화와 민속화라는 개념의 한계를 넘어 서는 것으로 개념화 한다. 즉, 토착화나 민속화라는 개념은 현상만을 규정적으로 포착하는 단면적인 개념일 뿐 종교가 ‘되어가는 과정’을 포착할 수 없다는 것이다.(편무영 외, 2005: 16) 더 나아가 이런 개념화는 민속종교 범주에 있어 그 강조점이 '종교'에서 ‘민속’으로 이동하는 것으로도 볼 수 있다.(신광철, 2013: 99) 즉, 민속종교로서 기독교를 연구하는 것이 아닌 종교민속으로서 기독교를 주목하기 시작하는 것이다. 이러한 의미에서 한국기독교민속학이 연구하고자 하는 것은 사이공간, 유동공간이라고 정의할 수 있겠다.

이러한 종교민속연구회의 이론적 토대 위에서 이복규는 기독교민속을 다음과 같이 정의한다.

“한국그리스도교민속[1]은, 그리스도교가 한국민속이란 토양에 뿌려지고, 한국민속이란 프리즘을 투과하면서 일정한 변이와 굴절이 일어난 양상을 일컫는 용어이다. 문화의 만남에서 주체와 객체가 상호 작용을 일으켜 상호침투하고 변화하듯, 그리스도교와 민속도 서로가 주체와 객체가 되어 피차 영향을 주고받는데, 그리스도교민속은 기독교 안에 깊숙이 들어와 있는 민속을 의미한다.(중략) 서구의 기독교와는 모습을 달리하게끔 우리 민속이 영향을 미치고

1) 여기서 이복규가 ‘기독교민속’이 아니라 ‘그리스도교민속’이라는 용어를 사용하는 까닭은 그리스도교민속은 가톨릭민속과 기독교민속을 포괄하는 개념이기 때문이다. 사실 기독교가 가장 상위 범주이고 그 하위범주로 개신교와 가톨릭이 있지만 이복규는 기독교와 개신교가 구분 없이 같은 의미로 사용되고 있는 상황을 십분 고려하여 그리스도교민속을 가장 큰 범주로, 그 하위범주로 기독교민속과 가톨릭민속을 개념화하였다. 그러나 이는 어디까지나 사전적인 의미와 충돌하기에 수정이 필요할 것으로 보인다.

있으면서 양자가 공존하고 있다는 사실을 직시해 부여한 용어가 '그리스도교민속'이다."(편무영 외, 2005: 20)

그렇다면 이복규를 중심으로 수행된 기독교민속연구의 실재는 어떤 모습을 띠고 있는가? 가장 중요한 연구서로 종교민속연구총서 제 7권인 『한국그리스도교 민속론』을 꼽을 수 있을 것이다. 여기서 이복규는 한국개신교의 특이현상들에 대응되는 민간신앙적 요소, 조상제사에 해당하는 개신교 추도식이 이루어지는 양상 및 현황, 개신교의 일생의례의 양상, 의례공간, 그리고 그림에 대해서 다룬다. 여기서 1부 4장에 해당하는 '한국개신교의 특이현상들에 대응되는 민간신앙적 요소'는 토속화 된 기독교 혹은 민속종교로서 기독교를 파악한 연구 결과로 분류되어야 마땅하지만, 나머지 모든 연구들은 종교민속으로서 기독교를 파악한 연구결과물이라는 점에서 의의가 있다고 하겠다.

### 4. 기독교민속 사례연구

편무영은 아직 기독교민속에 대한 사례연구는 충분하지 않은 실정에 대해서 다음과 같이 언급한 바 있다.

"그 중에서도 기독교민속론을 왜 하는가에 대한 근본적인 답을 아직 내놓을 수 없는 것은 한국종교민속론 전체에 커다란 약점이다. 과학적 기본자세를 통과해서 나와야 할 이론의 결여가 원인인 것은 물론인데, 여기에 산만하고 추상적인 언급들이 많고, 집중적이며 치밀한 사례연구는 좀처럼 모습을 보기 어렵다. 과학적 사례연구가 아카마츠가 말하는 시간과 공간의 결합으로 이루어져야 함은 당연한데, 그렇지 못한 상황에서 교양강좌식 언설이 뒤를 잇는다. 신학이나 종교학에서 무속을 본다는 것과 민속학에서 무속을 본다는 것은 어떻게 다른 자세와 관점을 요하는 것인지가 지금 기독교 민속론을 언급하는 사람들에게 모호한 상태로 머물러 있다."(편무영, 2004: 273)

그러나 2004년 이후로 다행히도 꾸준하게 기독교민속 사례연구결과들이 나오고 있으며 여기서는 그 중 몇 가지를 소개하고자 한다. 가장 먼저는 『한국종교민속시론』 7장에 실린 임숙희의 "기독교와 강릉단오제"를 꼽을 수 있겠다. 임숙희는 강릉단오제와 강릉의 지역교회가 갈등을 빚는 양상에 대한 현장연구를 수행하면서 양자의 충돌이 만들어내는 변화가 민속학적으로 어떤 의의를 가질 수 있는지 제시한다. 논자는 다음과 같이 결론을 맺는다. "강릉단오제가 유교와 무교의 이중구조를 보이는 것이 아니라 기독교를 포함한 삼중구조, 더 나아가서 다중구조, 즉 복합성과 다양성을 함유한 문화의 종합행사로서 위치를 굳힐 수 있을 것이다"(편무영

외, 2004: 212)

이러한 갈등 양상에 대한 추가적인 사례연구로 이복규의 "전통 기제사에서 추도예배로의 전환 과정"(2005), 김미연의 "안좌도의 상제: 전통 상제와 기독교식 상제의 갈등과 관계"(2006), 이경엽의 "기독교의 전파와 의례생활의 변화"(2006), "주산군도 하치도 사람들의 신앙과 의례생활"(2007), 이정덕 외 2인의 "근대화 시기 마을종교의 갈등과 변화: 한 농촌마을의 기독교민속 형성과정"(2014)를 꼽을 수 있다. 이러한 연구들은 각각 한국의 가정, 마을 사회 단위에서 기독교의 영향력이 확산되어가는 과정을 다루고 있다. 이는 곧 기독교가 무속종교들과 대립을 일으키고, 습합을 일으키는 변화의 과정들에 대한 세밀화라고 할 수 있다. 그리고 이 연구들은 모두 기독교가 한국에 자리 잡아가고 있는 과정가운데 민속종교인 동시에 종교민속임을 주지하고 있다.

2014년에 발표된 이성희의 "개신교 세시 풍속 사례 연구"가 있다. 이성희는 아곡 은성교회의 세시풍속의 양상과 그 특징을 정리하였다. 논자에 의하면 기독교민속의 관점에서 기독교의 세시풍속은 부활절, 맥추감사절, 추수감사절, 성탄절 등의 교회 절기뿐만 아니라 만두만들기, 정월대보름 등의 한국 세시 풍속을 함께 지키고 있다는 점에서 포용적 성격을 띤다. 이 뿐만 아니라 마을 사람들과 함께한다는 점에서 공동체적이고, 개연성 있는 의미를 구성하면서 지속적으로 새로운 세시를 만든다는 점에서 역동적인 성격이 드러난다. 그리고 각각의 세시들 속에는 신년제의 기복적 사고, 천신 관념, 정성지상주의와 같은 한국의 민속적 사고가 반영되어 있다.

## Ⅱ. 한국기독교민속 비판

### 1. 기독교민속론에 대한 인지종교학적 비판

가장 최근의 비판으로는 인지종교학으로부터 나왔다. 인지종교학자 신영철은 "한국기독교민속신앙론은 어떻게 가능한가"라는 질문을 제목으로 상정한 논문에서 지금까지 이루어져 온 기독교민속 연구의 실태를 분석하고 비판한다. 실상 논거를 종합하면 한 가지 비판으로 수렴하는 데, 그 핵심은 다음과 같다.

"이복규(2001)를 예로 보면, 민간신앙과 무속이 우리 고유의 신앙 양태로 보면서 그것들이 기독교와 서로 영향을 주고받을 수 있는 단일한 대상들로 상정된다. (중략) 상관성이 확인되는

것으로 제시하는 것들은 대체로 인상적 유사성에 기반한 비교의 결과이다. 가령 새벽기도에 대해서 이야기하는 부분을 보면, 새벽기도를 민간신앙 중의 조왕신앙과 무당들의 신령모시기 관행과 관련된다고 보고, 관련성이 만들어진 이유를 조왕신앙과 관련해서는 "조왕신앙의 분위기에 익숙한 사람들이 개신교의 지도자가 되고 그 신도가 되다 보니, 새벽기도회가 한국 개신교의 독특한 문화의 하나로 자리 잡기 시작하였고, 오늘날까지 생명력을 이어오고 있는 것"이라고 추정 하고, 무당의 신령모시기와 관련해서는 "무당은 몸주나 또는 보좌신으로 받아들인 신령을 자기의 신당에 모셔놓고 매일 그것도 이른 새벽부터 신령에게 정성을 드린다"는 근거를 제시한다. 이러한 비교에는 의례향유자와 의례의시간이 같다는 것 외에는 뚜렷한 근거가 없다."(신영철, 2018: 97)

종래 기독교민속연구가 수행된 양상을 보건대 이러한 비판을 피할 수 없는 것은 사실이다. 기독교민속연구들이 대개 암묵적으로 '종교민속으로서 한국기독교'에 주목하기보다 지나치게 미국으로부터 들어온 '토속화 된 외래종교'로서 한국 기독교를 바라보고 연구를 수행했기 때문이다. 즉, 초기 기독교민속 연구들의 경우, 한국의 개신교의 양상과 서구 개신교의 양상을 비교하여 차이가 있는 것을 걸러내어 그것을 한국의 무속신앙에 일대일 대응시키는 방식의 연구들이 주를 이뤘다. 대부분의 기독교민속 연구 결과물에서 이런 흔적들이 발견된다. 대표적으로 최래옥의 2003년 논문 "韓國民俗과 基督敎의 習合 樣相"과 이복규의 2001년 논문 "한국 개신교의 특이 현상들과 민간신앙과의 상관성"을 들 수 있다. 이 연구들의 논거는 다음과 같다. 한국기독교의 특징들 전부를 합한 후 거기에서 미국의 기독교민속과 한국 기독교민속의 교집합을 소거해 버리고는 그 남은 원소들을 전부 한국의 종교민속(주로 무속신앙)과 일대일 대응시키는 것이다. 그러나 여기에는 중대한 논리적인 빈틈이 존재한다. 미국기독교에서 나타나지 않는 기독교민속의 양상이라고 해서 모든 것이 다 한국무속신앙에 직접 대응되는 것은 아닐 수 있다는 것이다. 기독교의 고유한 특질들과 한국의 사회-정치-문화적 특징이 상호작용한 결과로서 한국개신교민속을 상상할 수 있는 가능성은 배제되는 것이다. 여기서 일종의 착시현상이 발생한다.

예컨대 이복규는 한국기독교의 산기도가 '미국에서는 상상할 수 없는 기도'인 동시에 한국 무당들이 산기도를 통해 영력과 좋은 평판을 받아왔다는 점을 지적한다. 그리고는 이 사실을 통해서 한국기독교민속과 무속신앙을 대응시킨다. 그러나 정작 한국 교회에서 산기도를 행할 때 빠지지 않고 등장하는 성서 구절이 있다. "이 때에 예수께서 기도하시러 산으로 가사 밤이 새도록 하나님께 기도하시고(누가복음 6:12)." 이는 기독교의 산기도가 한국무속신앙의 영향을 받은 것만이 아님을 보여주는 증거이다. 이 외에도 미국과의 비교대조연구의 결과로 지적되

는 '기도받다'라는 말에 대한 무속신앙적인 분석, 헌금이나 기도에서 드러나는 기복성에 대한 무속신앙적인 분석 역시 마찬가지다. 전자의 '기도받다'라는 말 역시 복음서들이나 사도행전에서 예수와 그 제자들이 기도하여 사람들의 병을 낫게 하거나 기적을 일으킨 것, 그리고 '안수'했다는 성서의 표현의 영향을 받았을 가능성을 배제해서는 안 된다. 후자의 경우 예배시간에 헌금을 위한 기복적인 기도가 미국에 존재하지 않는다고 "미국 개신교에는 이런 봉헌기도가 아예 없다"고 하는데, 이런 주장은 한국 기독교의 기복적인 양상이 미국에 큰 영향을 받았음을 생각해 보았을 때 받아들이기 어려운 주장이라고 할 수 있다. 게다가 이복규가 근거로 제시하고 있는 자료가 미국 현지 교인들이나 미국 교회사 자료가 아닌, 미국에서 목회하고 있는 한 명의 한국인 목사로부터 수집한 정보라는 점을 생각하면 논자가 펼친 주장에 대한 의구심은 더할 수밖에 없다.

그러나 신영철의 비판이 종교민속연구회의 최근 연구 흐름을 충분히 반영하고 있지 못한 점도 반드시 짚고 넘어가야 한다. 신영철은 결론적으로 이렇게 주장한다. "한국 기독교 민속신앙론'은 고유성이나 지역성을 밝히는 데 초점을 두는 것 이 아니라 인류가 공유하는 인간의 여러 인지 체계(직관적 지식체계, 인과추론, 위험 예방, 사회적 상호작용 등)의 제약에 의해서 나타나는 민속신앙(folk belief)이 한국 기독교의 맥락에서 어떻게 나타나는지 살피는 논의라고 말할 수 있겠다."(신영철, 2018: 108) 그러나 이러한 주장은 종교민속연구회의 입장에서 보면 결코 새로운 내용이 아니다. 앞서 주지한 편무영의 주장과 같이 한국종교민속의 토대는 민속종교나 토속화된 종교에 대한 연구와는 분명하게 차별화되기 때문이다. 종교민속학은 이미 종교민속으로서 '유동 공간'에서 그 연구 목적을 구한다는 사실을 분명히 했고, 이는 고유성이나 지역성, 토속성에 집착하지 않는다는 함의를 가지고 있다. 따라서 신영철의 비판의 전제와 종교민속연구회가 천명한 이론적 토대는 큰 틀과 그 방향에서 다르지 않다고 할 수 있겠다.

## 2. 기독교민속론에 대한 민속학적 제언

위 비판의 연장선상에서 기독교민속연구에 대해 민속학적 관점에서 제기하는 첫 번째 제언은 기독교민속 비교연구 대상의 확장을 염두에 두어야 한다는 것이다. 서구기독교와의 비교를 통해서 한국기독교민속을 정립하려는 접근은 구태의연한 일이 된지 오래다. 기독교가 서구에서 한국으로 전래된 것 역시 중요한 맥락이지만, 그보다 기독교는 애초에 서구에서 탄생한 종교도 아니며, 현재 기독교를 대표하는 것도 결코 서구라고 할 수 없기 때문이다. 현재 역사신학의 분과로 활발하게 전개되고 있는 세계기독교학(Study Of World Christianity)은 인구통계학적

으로 더 이상 백인이 기독교의 대표가 아닌 현실에 대해 세심하게 관측 분석을 제시하고 있다. 이에 따르면 현재 인구통계학적으로 기독교의 전형은 백인 남성이 아닌 흑인 여성이다.(Jenkins, 2002: 2) 이것이 한국 기독교민속이 나아갈 길에 시사해주는 바는 크다. 한국기독교가 여즉 영미권 기독교의 영향 하에 있다는 것을 십분 감안하더라도, 영미권 기독교민속과의 비교대조를 전제로 한 연구에만 머물러 있어서는 안 된다.

편무영은 한국기독교민속의 정립을 위해 공간의 균형 감각이 요구되며, 이를 위해서는 서구의 기독교민속론을 반드시 참고해야 한다고 주장한다.(편무영 외, 2004: 277) 그러나 한국기독교민속을 서구, 특히 미국의 기독교민속과 비교하는 방식에 머무르는 태도는 문제가 있다. 이는 곧 한국기독교민속이 연구자들에게조차 독자적인 한국종교민속으로 인정받지 못하고 여전히 토속화 된 외래종교로 여겨지고 있다는 것을 방증해주는 것이다. 공간의 균형감각을 위해서는 서구뿐만 아니라 아시아 곳곳에서 이미 형성되었고, 지금도 실천되고 있는 기독교민속들에게도 눈을 돌려야 할 것이다. 이것이 세계기독교학이라는 역사학의 한 분과가 종교민속에 주는 교훈이다. 만약 한국기독교민속이 100년 이상의 습합과정을 거친 독자적인 한국의 종교민속(민속종교가 아니라)으로 연구된다면 응당 미국뿐만 아니라 남미, 아프리카, 아시아의 기독교민속들과 비교대조하는 연구가 수행될 수 있어야 한다. 이런 연구들이 축적 된다면 한국기독교민속과 한국무속신앙과의 대응 양상 역시 그 연결 고리가 더욱 명확해질 수 있을 것이다. 이는 세계기독교의 흐름에 비추어 보나, 종교민속연구회의 취지에 비추어보나 시의적절한 일일 것이다.

두 번째 제언은 기독교민속학자에 대한 문제이다. 편무영의 주장 중 하나는 기독교민속연구를 수행하는 사람은 뼛속까지 민속학자여야 한다는 것이다.(편무영 외, 2004: 273) 그러나 필자는 이 말에 동의하기도 하고 반대하기도 한다. 먼저 한국기독교민속을 연구하는 연구자라면 철저하게 종교민속의 관점에서 한국기독교를 조명하고 종교와 민속의 사이공간과 유동공간에서 그 연구의 목적을 찾아야 한다. 이는 분명한 사실이다. 그러나 다른 한편에서 그런 연구들을 '민속학자'만이 할 수 있는 것은 아니다. 편무영이 말한 대로 같은 기독교현상도 신학에서 보느냐, 역사학에서 보느냐, 민속학에서 보느냐에 따라서 다른 것을 보게 된다. 다른 각도에서 현실 기독교를 조명한다는 것은 필연적으로 종교민속학적 관점을 결여하게 되는 것을 의미하는가? 결코 그렇지 않다. 앞서 본 신영철이 종교학자로서 현재 기독교민속에 유의미한 비판을 가한 것이 그 예이다. 이러한 방식으로 신학자도, 역사학자도, 인류학자도 기독교민속 연구를 할 수 있음은 당연한 이치라고 생각한다.

이와 더불어, 위에서 살펴본 바 기독교민속연구에 해당하는 영역을 가장 먼저 주목한 부류가

신학자 집단이었다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 그 뿐만은 아니다. 종교민속연구총서 3권 『종교와 일생의례』 의 9장 "전통 기제사에서 추도예배로의 전환 과정"은 역사신학자인 옥성득의 연구결과물로서 신학자가 종교민속에 기여할 수 있는 방식을 보여준다. 이는 기독교민속의 특징을 잘 보여주는 것이다. 기독교민속학은 최소한 종교학, 신학, 민속학의 세 분과에 걸친 방대한 학문이며 종교민속적인 관점에 동의하는 누구라도 저마다의 통찰을 가지고 기독교민속의 경계를 넘나들 수 있어야 한다. 이 진입로를 적극적으로 열고 여타 학문들과 소통할 수 있는 현실적인 방안을 모색하지 않는다면 한국기독교민속은 학문의 발전을 위한 소중한 자원들을 버리는 결과를 초래할 것이다. 신학계, 종교학계, 역사학계가 보유하고 있으며 그들만이 쉽게 접근할 수 있는 종교민속적 가치가 뛰어난 자료들, 현장들이 얼마나 많겠는가.

## Ⅲ. 한국기독교민속의 의의와 신학적 응답

필자는 한국의 기독교민속학에 대한 연구가 이루어져 온 양상을 크게 '토속화된 기독교', '민속종교로서 기독교', '종교민속으로서 기독교'의 세 가지의 살펴보았다. 다만 이것이 시간순서로 발전(혹은 진화)해 온 양상이라고 주장하는 것은 아니다. 최근까지도 '토속화된 기독교'나 '민속종교'로서의 기독교에 대한 연구는 이루어지고 있으며 이 역시 의미 있는 연구들이기 때문이다. 다만 필자는 기독교민속연구의 결정적인 전환기가 2004년 종교민속연구회의 결성과 함께 나타났다는 점, 그리고 이는 기독교를 한국의 독자적인 종교민속으로 보고 연구하는 토대가 되었다는 사실과 이는 분명 종교민속의 진일보라는 점을 강조하는 바이다. 현재도 이러한 이론적 바탕에서 한국기독교민속 연구들이 수행되고 있다. 신영철은 기독교민속학에 대한 중대한 비판을 제기하였지만, 이는 분명 종교민속연구회 역시 인지하고 있을 뿐만 아니라 동의할 수 있는 지점임을 확인하였다. 필자는 이러한 비판을 수용하는 것에서 한걸음 더 나아가 적극적이고 창조적인 태도로 아시아 국가들이 지닌 기독교민속적인 특징들과의 비교연구를 염두에 두어야 함을 제언하였다. 그리고 여기에 추가적으로 신학계나 종교학계를 비롯한 타학문 연구자들이 종교민속적인 관심과 관점을 공유하여 기독교민속 연구에 함께할 수 있어야 함을 제언하였다.

필자는 기독교민속연구는 종교민속학 뿐만 아니라 한국 민속학의 맥락에서도 중요한 의의를 갖는다고 생각하는 바, 기독교민속에 대한 연구가 앞으로 더욱 활발하게 이루어지기를 원한다. 먼저 한국기독교민속은 현재진행중인 '민속' 개념의 재고에 기여함으로써 민속학 연구의 외연을 확장시킬 수 있을 것이라 기대된다. 남근우는 기층문화론을 비판하며 "기층적 문화 담론을

불식하는 것이 한국민속학의 폐색 상황을 벗어나는 것"이라고 주장한 바 있다.(남근우, 2014: 7) 한국의 기독교민속은 기층문화인가, 표층문화인가? 답하기가 쉽지 않다. 종교민속으로서 기독교민속에 대한 연구는 종교와 민속 사이에 위치할 뿐만 아니라, 기층문화와 표층문화를 전제하는 사고방식에 존재하는 빈틈에 위치하며 그 경계를 모호하게 하는 민속현상이 아닌가 생각한다. 필자는 기층적 문화 담론 불식을 주장하는 남근우의  견해에 동의하며 종교민속의 관점에서 조망한 기독교민속론은 그 자체로 기층적 문화 담론 불식에 기여한다고 주장한다. 따라서 기독교민속연구는 인멸해 가는 고유 민속의 구제 활동에 의의가 있는 것이 아니다. 오히려 기독교민속의 의의는 민속의 외연을 확장함에 있다.

마지막으로, 기독교민속론의 논의를 더 생산적이고도 적실하게 전개하기 위해서는 기독교 신학과의 의사소통이 필수로 요청된다. 주지한 대로 기독교민속론은 기독교와 민속의 사이공간을 논하는 연구 분야이기 때문이다. 그리고 이는 기독교민속론에 대한 신학적 응답에 귀를 기울여야함을 의미한다. 앞서 살펴본 바와 같이 기독교민속에 해당하는 연구를 처음 시작한 것은 신학자들이었다. 한국기독교 민속론 연구의 시작을 열었던 신학자들의 연구의 골자는 기독교를 민속이라는 개념을 통해 조명하려는 시도를 긍정할 것인가 부정할 것인가에 대해 논하는 것이었으며, 기독교민속을 적극적으로 긍정했던 소수의 연구자들이 있었지만 대체로는 부정적 성향을 띠었는데, 이런 태도는 기독교계 논자들의 연구 속에서 "부정하기 위해 긍정한다"라는 말로 표현되었다. 그러나 '부정을 위한 긍정'이라는 태도는 일견 열린 태도인 것 같으나 실상은 닫힌 태도이며, 대화인 듯 보이나 실은 '민속'에 대해 품고 있는 미묘한 긴장감과 경계심을 투영하는 독백이다. 이 긴장과 경계는 어디에서 온 것인가? 이는 분명 한국 기독교 신앙이 한국으로 전래되는 상황에서 한국의 샤머니즘, 즉 무속 신앙과 대결 양상을 취할 수밖에 없었던 상황과 관련이 있다.

그러나 본고에서 살펴본 것처럼 기독교민속론에 대한 논의는 신학자들의 품을 떠나 '민속종교로서 기독교'를 거쳐 '종교민속으로서 기독교'에 대한 연구로 전개되어 왔으며, 이는 민속학에 대한 신학의 재평가를 요청한다. 종교민속으로서 한국 기독교 연구는 그 강조점이 종교가 아니라 민속이며, 종교와 민속 사이의 유동 공간을 보고 종교와 민속 사이의 차이, 간격, 습합 곧 되어가는 과정에 집중한다. 이는 근본적으로 기독교를 무속신앙과의 연장선상에서 보는 것이 아니라 한국인들의 오랜 기독교 실천이 만들어낸 구체적인 문화로서의 민속에 주목하는 것을 의미한다. 만일 그렇다면, 기독교와 민속이 교차하는 지점에서 신학과 신앙 역시 교차한다고 이해할 수 있다. 그리고 이러한 이해는 기독교민속론이 신학과의 상호작용을 통해서 발전할 수 있는 것처럼, 신학 역시도 민속학을 통해 새로운 연구의 지평을 열 수 있도록 한다. 일차적으

로는 특별히 실천신학과 목회신학, 선교학의 영역이 민속학적 관점을 통합한 학제간 연구를 수행할 수 있을 것이라고 기대된다. 필자는 이로써 민속학과 기독교의 관계를 길항작용 관계가 아닌 상승작용이 일어나는 관계로 재정립할 수 있다고 주장한다.

## 참고문헌


김미연. (2006). “안좌도의 상제(喪祭): 전통 상제와 기독교식 상제의 갈등과 관계”. 『비교민속학』 31(31). 337-365.

김수중. (1987). “한국 민속신앙의 현대적 조명”. 『인문과학연구』 9. 조선대 인문과학연구소.

김영수 외. (2014). 『한국그리스도교 민속론』. 서울: 민속원.

김태곤. (1983). 『한국민간신앙연구』. 서울: 집문당

남근우. (2014). 『한국민속학재고』. 서울: 민속원

문상희. (1973). 『샤마니즘의 現代的 意味』. 이리: 圓光大學校 民俗學硏究所.

신광철. (2013). “한국기독교민속론재고(再考) -종교민속론에 대한 종교학적 성찰의 일단(一端)”. 『비교민속학회 추계학술대회 자료집』. 비교민속학회. 99-108.

심형준. (2018). “한국 기독교 민속신앙론은 어떻게 가능한가?: 인지종교학의 관점이 말해주는 것”. 『종교문화비평』 33(0). 90-130.

유동식. (1965). 『한국 종교와 기독교』. 서울: 대한기독교서회.

윤성범. (1964). 『기독교와 한국사상』. 서울: 한국기독교서회.

이경엽. (2006). ″기독교의 전파와 의례생활의 변화”. 『島嶼文化』 28(0). 177-221.

_____. (2007). ″주산군도 하치도 사람들의 신앙과 의례생활”. 『島嶼文化』 29(0). 139-192.

이복규. (2001). “한국 개신교의 특이 현상들과 민간신앙과의 상관성”. 『韓國民俗學』 34(1). 19-36.

_____. (2005). “전통 기제사에서 추도예배로의 전환 과정”. 『비교민속학』 30(0). 501-519.

이정덕·오현아·김다희. 2014. ″근대화 시기 마을종교의 갈등과 변화: 한 농촌마을의 기독교민속 형성과정”. 『남도민속연구』 28(0). 267-302.

崔來沃. (2003). “韓國民俗과 基督敎의 習合 樣相”. 『비교민속학』 24(0). 115-150.

장병일. (1961). “유형적 입장에서 본 기독교와 샤마니즘”. 『기독교사상』 통권44호. 대한기독교서회.

편무영 외. (2004). 『한국종교민속시론』. 서울: 민속원.

_____. (2005). 『종교와 조상제사』. 서울: 민속원.

_____. (2006). 『종교와 일생의례』. 서울: 민속원.

_____. (2016). 『종교와 세시풍속』. 서울: 민속원.

Jenkins. Philip. (2002). The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. New York: Oxford University Press.