

혼합현상을 이론화하기*

— 한국 개신교 의례의 정착과정을 중심으로 —

방 원 일**

目次

- I. 머리말
- II. 신크레티즘/혼합주의의 역사
- III. 학술용어로서의 혼합현상
- IV. 한국 개신교 의례의 형성과 혼합현상
- V. 맺음말

I. 머리말

‘종교’(religion)라는 용어 자체의 역사가 잘 보여주듯이, 종교학의 용어들 중에는 특정한 종교 전통 내에서 사용되다가 일반적인 범주로 재설정된 경우가 많다. 종교 전통 내의 특정한 현상을 지칭하는 용어가 종교학을 통해 다른 전통의 현상과의 비교 인식을 거쳐 객관적 용어의 위치를 획득하는 것은 종교학 성장 과정의 일부라 해도 과언이 아닐 것이다. 이 글에서 다루게 될 혼합현상(syncretism)¹⁾에 대한 고찰은 그러한 범주 설정의 작업에 속한다.

* 이 글은 방원일, 『한국 개신교 의례의 정착과 혼합현상에 관한 연구 — 전래초기 (1884-1945)의 실천 양상을 중심으로』, 서울대학교대학원 문학석사학위논문, 2001.을 요약한 것임.

** 서울대 석사과정 졸업, 종교학

1) ‘syncretism’은 흔히 혼합주의라고 번역된다. 그러나 뒤에서 보게 되듯이 혼합주의라는 용어는 일종의 담론으로, 종교의 존재 양태라기보다는, 종교를 ‘혼합’이라는 상태로 만들려는 의도적이고 때로는 약의적인 시도를 하는 특정한 사람들의 신학적 태도를 지칭하는, 협소한 의미를 지닌다. 문화적 현상인 ‘혼합’에 인위적 시도인 ‘주의’가 결합하면서 왜곡된 합의를 산출하는 것이다. 그러한 점을 감안할 때, 본 논문에서는 ‘syncretism’을 혼합현상, 그리고 맥락에 따라서 혼합이라는 용어로 번

현재 종교학에서 종교간의 만남을 서술하는 용어는 그리 체계화되어 있지 못한 상황이다. 예컨대 최근에 논의되는 종교다원주의(religious pluralism)는 여러 종교들이 공존해 있는 상황의 묘사이기 때문에, 하나의 종교가 다른 문화권에 들어가 다른 종교들과 부딪히며 겪는 역동적 변화에 대한 서술을 담지 못하는 실정이다. 우리는 종교사에서 종교가 낯선 문화권에 선교될 때 겪는 변화를 흔히 목격할 수 있다. 그러한 변화는 해당 문화권에서 존재하는 종교의 정체성을 논의할 때 핵심적인 중요성을 지닐 것이다. 문제는 그러한 변화를 서술하는 용어가 제대로 정립되지 않을 때 그 변화의 현상마저 부정된다는 점이다. 뒤에서 살펴볼 터이지만, 혼합현상은 기독교 신학의 시각에서 부정적인 함의를 부여받으며 현상으로서의 지위를 인정받지 못하고 범하지 말아야 할 '혼합주의'로 공격받아 왔다. 한국 개신교는 이러한 용어 사용이 왜곡된 정체성의 형성에 이르게 된다는 점을 보여주는 하나의 사례이다. 혼합주의 담론을 바탕으로 한국 개신교계는 순수정통주의를 표방하며 한국이라는 맥락에서 일어난 기독교의 변화를 부정해왔다.

이 글에서 우리는 우선 신크레티즘이라는 용어가 서구 지성사에서 어떠한 역사를 지녔으며 한국에서 어떻게 수용되었는지를 살핌으로써 용어에 부정적 의미가 덧씌워진 역사적 요인을 점검할 것이다. 그 다음 그 용어를 종교학 용어로서 다듬어 사용하는 이론적인 논의를 펼친 후, 한국 개신교의 의례 정착 과정에서 혼합현상이 어떠한 양상으로 나타났는지를 고찰할 것이다. 한국 개신교 내에서 일어난 전통 종교와의 상호작용을 밝힘으로써 우리는 개신교가 한국종교로서의 정체성을 지니는 방식을 탐구하게 될 것이다.

II. 신크레티즘/혼합주의의 역사

1. 신크레티즘의 역사

우리는 우선 서양어 '신크레티즘'(syncretism)과 그것의 번역어로 유통되어 온 '혼합주의'에 대해 분석적으로 고찰하도록 하겠다. 신크레티즘이라는 용어가 어떠한 과정을 거쳐 어떠한 의미를 획득했는지의 역사를 개괄하는 작업을 통하여, 이 용어가 어떻게 하여 신학적 전제들을 내포한 용어가 되

있는지를 알아보자.

서구에서 신크레티즘(syncretism)이라는 용어를 사용한 역사는 플루타르크(Plutarch)까지 거슬러 올라간다. 그는 “서로 자주 다투고 싸우다가도 외부의 적이 쳐들어올 때에는 그들의 차이점들을 융합하여 단결하는 행동 방식이 ‘신크레티즘’²⁾이라고 명명한다. 여기서 신크레티즘은, 평소에는 견해의 차이를 지녔던 사람들이 외부의 위협에 직면하여 원래의 차이를 해소하고 내부적으로 결속하는 행위를 가리키는 용어로 사용되었다. 이것은 전략적 제휴라는 매우 정치적이고도 실용적인 의미를 지니며 도덕적으로도 정당하고 권장되는 긍정적인 행위로 인식되었다. 처음 이 용어는 긍정적인 용법으로 사용되었으며, 그것은 이후 약 14세기가 지나서 르네상스 시기의 인문주의자 에라스무스가 사용할 때도 유지된다.³⁾

이 용어가 신학적 용어로 본격적으로 사용되기 시작한 것은 유럽의 종교 개혁기인 17세기에 들어서부터였다. 당시에 루터교와 가톨릭의 화해를 위해 적극적으로 노력한 칼리투스(George Calixtus)라는 개신교 신학자가 있었는데, 그의 신학적 입장은 혼합주의(syncretism)라고 불리었으며, 그를 중심으로 해서 가톨릭과 루터교를 일치시키려는 움직임을 보인 사람들은 혼합주의자(syncretist)라고 불렸다. 칼리투스파의 움직임은 루터교 내에서 혼합주의 논쟁이라고 불린 큰 논란을 일으켰지만 결국 논쟁에서 패배해 실패로 돌아간다. 논쟁의 결과는 이후 결정적으로 신크레티즘의 의미를 규정짓는다. 칼리투스에 의해 긍정적 의미로 사용되었던 이 용어는 그의 정치적 패배로 인해 비난하는 의미로 사용되기 시작하여 거의 잡종(hybrid)과 동의어로 사용되었다. 신크레티즘은 일반적으로 원칙에 대한 배신 행위나 진리를 희생하고서라도 안전한 통합을 이루려는 노력으로 간주되었다.⁴⁾ 이 시점에서 그 이전의 긍정적 인 함축은 완전히 부정적인 함축으로 전환되었고, 부정적 함축은 현재까지도 신학적 발언을 통해서 지배적인 함축으로 남아 있다.

신학적 논쟁 내에서의 권력 관계에 의해 규정된 이 용어의 부정적 함축은 19세기 후반 들어서 헬레니즘 종교 현상에 대한 용어로 사용되면서 종교사 서술에도 영향력을 행사한다. 1853년에 어느 익명의 필자가 잡지에 기고한

2) Plutarch, (tr.) by W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, Vol. VI, London: William Heinemann LTD, 1939, p.313(490b).

3) Stewart, Charles & Shaw, Rosalind, “Introduction: Problemizing Syncretism,” *Syncretism/Anti-Syncretism*, New York: Routledge, 1994, p.4.

4) Moffat, James, “Syncretism,” Hasting, J. (ed.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol.12, New York: Charles Scribners' Sons, 1922, p.155.

글에서 처음으로 사용된 이래,⁵⁾ 역사학자 드로이센(J. G. Droysen)의 헬레니즘 문화 서술에서 신크레티즘의 도입은 정식화되었고, 이후 레빌(Jean Réville), 유즈너(Hermann Usener), 쿠몽(Franz Cumont) 등의 학자들에 의해서 이 용어는 사용되었다.

이들 학자들이 사용한 신크레티즘 개념은 헬레니즘과 로마 후기의 종교의 상황을 부정적으로 묘사하는데 사용되었다. 즉, 로마 후기의 종교는 그리스, 이집트, 바빌로니아 등지의 다양한 종교들이 뒤섞인 무질서, 혼란의 상태라는 관점에서 기술되었으며, 신크레티즘은 이 현상을 일컫는 용어로 채택되었다. 로마 후기에 대한 이러한 서술은 기독교의 등장과 맞물려 진화론적인 도식을 형성한다. 즉 기독교 이전의 상황은 혼란과 무질서 상태였는데 그것이 기독교의 등장을 요청하는 시대적 배경이 되었다고 설명하는 것이다. 그러한 도식은 “기독교가 성장함에 따라 이러한 이교적인 혼합주의는 중국에 이르고 말았다”⁶⁾는 단정적인 역사 서술로 나타나며 지금까지도 영향력을 미치고 있다. 이후 20세기 들어서 신학에서는 혼합주의에 대한 부정적 시각이 더욱 강화된다. 특히 개신교 교회연합단체인 세계교회협의회(WCC)의 태도는 신학계에 큰 영향을 끼친다. 1960년대 들어 세계교회협의회에서는 타종교전통과의 협력을 이야기하기 시작하는 동시에, ‘넘지 말아야 할 선’으로 신크레티즘을 지목하며 그 위협에 맞서야 한다는 입장을 내세우며 신크레티즘에 대한 전면전을 선포하였다.

2. 한국에서 ‘혼합주의’로서 수용된 혼합현상

서구 기독교계의 맥락에서 논의되던 신크레티즘이 한국의 종교문화에 적용된 최초의 예는 1929년에 출판된 백낙준의 『한국개신교사』(원제: *The History of Protestant Missions in Korea 1832-1910*)에서 나타난다. 그는 한

5) 그 내용은 다음과 같다. “윤리적, 정치적, 사회적, 그리고 신학적 형태로 가능한 모든 형태의 신크레티즘은 로마 황제들이 가장 좋아한 정책이었다. 그들은 모든 종류의 인류를 불러들여 카이사르의 화폐로 다시 찍어내고자 하였다.”(Anonymous, “the Octavius of Minucius Felix,” *Fraser's Magazine for Town and Country*, vol. XLVII, March 1853, p.294.(Martin, Luther H., “Why Cecropian Minerva? Hellenistic religious syncretism as system,” *Numen* 30, 1983, p.135에서 재인용))

6) Anthony Parel, S. J., “혼합주의”, 기독교대백과사전편찬위원회 엮음, 『기독교대백과사전』, 기독교문사, 1985, Vol. 16, p.594(이 항목은 원래 C. S. J. Annette (ed.), *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, New York: Gradlier, 1965에 실려있던 것임).

국 종교의 특성을 개괄하는 대목에서, 기독교 유입 이전의 한국에는 고유신앙들이 쇠퇴해 있었으므로 독특하고 지배적인 종교가 존재하지 않았다고 전제하며 “古로마 세계에도 있었지마는, 당시 우리나라에도 종교혼합이 성행하고 있었다”⁷⁾고 서술한다. 우리는 앞에서 서구 학계에서 로마 종교사를 서술하는 용어로 신크레티즘이 사용되면서, 그것이 기독교의 승리라는 진화론적인 도식을 마련했다는 사실을 살펴본 바 있다. 백낙준은 기독교가 국교화되기 이전의 로마의 상황과 19세기 말 한국 종교의 상황을 유사한 것으로 놓는 비교의 인식을 통해서, 서구 학계의 진화론적 도식을 한국 종교사 서술에 도입하였다. 기독교 수용은 한국의 종교적 정황에서 볼 때 하나의 구원으로 묘사되었다. 따라서 기독교 유입 이전의 한국 종교계는 암흑기로 규정된다. 각각의 전통들이 쇠퇴하여 제 모습을 상실하고 혼합형태로 존재할 수밖에 없었다는 것이다. “종교혼합행위는 우리 겨레가 진리의 확증을 찾아보려는 비판성과 신앙적 집착성을 결여함을 보여주는 예증이 될 것 같다”⁸⁾고 판단할 수 있으며, “표면적으로 볼 때에 한국인의 종교혼합은 신앙에 무관심 내지 무한한 관용성의 표현 같으나, 엄정히 따져보면 종교신앙의 기갈(飢渴)을 여실히 증명하는 것이라 할 수 있다”⁹⁾는 결론에 이른다. 백낙준의 서술에서 기독교 전래 이전의 한국 종교사는 일종의 결핍 상태로 묘사되며, 그것은 그가 서술하는 개신교 선교의 역사를 정당화하는 배경이 된다. 그러한 구도를 형성하는데 신크레티즘은 중요한 역할을 담당하였다. 그의 용어 사용은 이후 학계에서 한국의 종교문화를 서술하는데 많은 영향을 끼치게 된다.

1960년대에 들어서 전통 문화에 대한 부정적 인식과 신크레티즘의 번역어 ‘혼합주의’가 결합하여 하나의 담론 체계를 이루게 되면서 이 용어는 한국사회에 본격적으로 확산된다. 이러한 현상은 세계교회협의회(WCC)의 신학이 한국의 신학자들에게 절대적인 영향력을 행사하였기 때문에 야기된 것이었다. 앞서 지적하였듯이 세계교회협의회는 1960년대 초반 혼합주의에 대해 맹렬한 공격을 시작하는데, 특히 1961년의 세계교회협의회 제3차 총회에서는 혼합주의의 망령을 피해야 한다는 신학 노선을 제시해¹⁰⁾ 한국 신학계에 큰 영향을 미친다.

7) 백낙준, 『한국개신교사 1832-1910』, 연세대학교 출판부, 1973, p.12(*The History of Protestant Missions in Korea 1832-1910*, p.16).

8) 위의 책, p.20.

9) 위의 책, p.21.

10) 말린 벤엘데렌, 이형기 옮김, 『세계교회협의회 40년사』, 한국장로교출판사, 1993, p.37.

한국 신학자들은 그들의 논의를 그대로 받아들여 부정적인 함축을 지닌 신크레티즘을 한국 사회에 정착시키게 된다. 이 시기에 신크레티즘은 종교 혼합, 제설혼효(諸說混淆), 습합(習合), 제교종합주의 등 다양한 표현으로 번역되었지만 나중에는 혼합주의라는 표현으로 번역 정착되었다. 한국 신학계에서 혼합주의는 기독교의 독자성 혹은 절대성을 해치면서 기독교를 종교 일반의 보편성을 가진 것으로 만들려는 의도를 지칭하는 것이었다. 혼합주의는 그 말 자체로 기독교에 대한 하나의 음모로 여겨져 빠지지 말아야 할 오류로 치부되었다. 이때 혼합주의가 적용되는 양상은 백낙준의 용법과는 다소 차이를 보인다. 백낙준의 혼합주의가 기독교 전래 이전의 종교적 지형을 뭉뚱그려 지칭하던데 반해, 60년대 이후 신학자들의 혼합주의는 기독교 내에서의 전통의 영향을 지칭하고 있다. 용어가 겨냥하는 지점이 전통에서, 기독교적 요소와 전통적 요소의 접촉면으로 이동한다.

60년대에 세계교회협의회와의 영향을 받아 경멸적인 의미로 확고하게 자리를 잡은 혼합주의는, 담론(discourse)으로서의 지위를 갖고 기독교와 전통 종교의 관계를 논하는 신학의 자리에 상투적으로 등장한다. 그것은 신학이 범하지 말아야 할 오류로 지적된다. 그러나 혼합이 어떠한 의미에서 부정적인 것인지에 대한 이론적 성찰은 결여되어 있다. 그저 한국문화와의 접촉, 변형은 혼합주의라는 이름으로 단죄되기 마련이었다. 그러한 의미에서 한국 신학에서 혼합주의는 현상을 서술해주는 분석적 개념으로 사용되는 것이 아니라 현상에 대한 인식을 차단하는 개념으로 역할을 하였다.

Ⅲ. 학술용어로서의 혼합현상

그렇다면 우리는 현상으로서의 혼합을 어떠한 방식으로 학술적으로 서술할 수 있을까? 이를 위해서는 기존의 용법의 맹점을 이론적으로 정리하고 새로운 논의의 방향을 제시하는 것이 필요하다.

1. 기존 혼합현상 논의에 대한 성찰

베어드(Robert D. Baird)에 따르면 종교사 서술에서의 혼합현상의 사용은 크게 두 가지로 분류될 수 있다. 그는 어떤 때는 혼합현상이 종교사에서 불가피하고 보편적인 현상으로 기술되는가 하면, 어떤 대목에서는 동양 종교들의 본질적 특성으로 기술되는 모순된 용법을 보여준다는 점을 지적

한다.¹¹⁾ 이 다른 쓰임새를 정리하여 베어드는 전자를 '역사 현상으로서의 혼합현상'(syncretism as a historical phenomenon), 후자를 '신학 현상으로서의 혼합현상'(syncretism as a theological phenomenon)이라고 부른다.

우선 역사 현상으로서의 혼합현상은 사상들이나 운동들 간의 역사적 상호관련성을 묘사하기 위해서 사용된다. 하늘 아래 새로운 것은 없으며, 이러한 의미에서 역사상의 모든 종교는 기존 문화의 혼합을 통해 형성된다고 말할 때, 역사 현상으로서의 혼합현상이 적용되는 것이다. 헤르만 गुंक겔(Herman Gunkel)이 기독교를 혼합적 종교라고 한 것은 이러한 용법의 예가 된다. 베어드는 이러한 용법이 종교문화에 대한 이해를 증진시키는데 전혀 도움을 주지 못한다고 지적한다. 모든 종교가 혼합이라는 진술은 지극히 당연한 사실에 대한 동어반복일 뿐이며, 어떠한 사실에 대한 분석적 가치를 지니지 못한다는 것이다.

반면에 신학 현상으로서의 혼합현상은 신념 체계의 차원에서 다양한 이념들을 혼합한 경우를 말하는데, 상충되는 이념들이나 실천들이 한 데 모여 일관성의 이득 없이 유지되는 상태나 그 결과가 조화로운 통합이 아닌 경우에 적용된다.¹²⁾ 혼합현상은 유기적 총체를 이룬 종합보다는 평가절하된 의미로, 종합을 이루지 못한 채 모순이 공존하고 있는 상황을 나타낸다. 이러한 식의 용법은 특히 인도, 중국, 일본 신도 등의 동양의 종교를 묘사할 때 널리 쓰인다. 베어드는 이러한 용법에서 주장되는 정합성의 결여, 상충되는 이념들의 공존은 순전히 외부적 관점의 결과라는 점을 지적한다.¹³⁾ 해당 문화권 내의 사람들은 외부인이 모순된다고 생각하는 부분에 대해서 하등의 모순을 느끼지 않고 자신의 세계관 내에서 조화시키며 살아간다. 그러므로 혼합현상이 종합에 비해 일관성이 떨어진다는 식의 위계 설정은 의미가 없으며, 어느 문화권의 특성으로 주장될 수도 없다는 것이다.

두 용법의 혼합현상은 모두 서술범주로서의 부적절함을 드러낸다. 따라서 베어드는, 역사 현상으로서의 혼합현상은 보편적으로 적용가능한 것이기 때문에, 신학 현상으로서의 혼합현상은 정당한 종교사적 이해에 방해가 되기 때문에 종교사 연구에서 혼합현상의 사용은 폐기되어야 한다고 주장한다.¹⁴⁾

11) Baird, Robert, D., *Category Formation and the History of Religions*, The Hague: Mouton & Co. N. V., 1971, p.143.

12) 위의 책, p.147.

13) 위의 책, p.150.

14) 위의 책, p.152.

그러나 혼합현상이라는 용어의 범주 설정이 잘못되어 있다고 해서 그것이 그 용어를 폐기처분 해야 한다는 결론으로 곧장 연결되는 것은 아니다. 예를 들어 '종교'라는 개념이 많은 문제점을 안고 있다고 해서 학술적 논의에서 그것을 배제하는 시도가 성공할 수 없는 것은 현실적으로 유통되는 개념의 간과될 수 없는 위력 때문이다. 혼합현상의 경우에 있어서, 그 용어가 '사이비종교'와 같이 용어 자체가 악의에 찬 함축을 지니지 않은 한 그것을 배제할 필요는 없을 것이다. 더구나 혼합현상에 대한 학술적 논의의 증지로 인해서 그 용어가 신학적인 함축을 담고 오용되는 현실을 묵과하는 결과를 낳는다는 점¹⁵⁾을 생각한다면, 우리에게 요청되는 것은 용어의 폐기가 아니라 용어의 전제를 성찰하고 학술적으로 생산성 있는 용어로 다듬는 작업이다. 이 글에서 주장하는 것은, 혼합현상이 사용될 수 있는 세 번째 용법은 한 종교가 다른 문화권에 수용될 때 발생하는 현상, 문화집변의 현상을 서술하는 범주로서 혼합현상을 사용하는 것이며, 이러한 방향의 고찰이 혼합현상을 생산성을 지닌 용어로 다듬을 수 있다는 것이다.

2. 선교현상으로서의 혼합

혼합현상이 종교의 선교와 수용에서 일어나는 변화를 서술하는 용어로서 기능할 때 유용하다는 점을 확실하게 말해주는 학자는 반 데르 레에우이다. 그는 혼합현상의 본질적 성질을 종교의 역동성의 한 형태로서 이해해야 한다고 역설한다.¹⁶⁾ 또 그는 “종교의 역동성은 선교로 나타난다”¹⁷⁾고 지적한다. 앞서 베어드가 역사 현상으로서의 혼합현상에 대해 지적했듯이, 혼합의 의미를 확대한다면 종교들 중에 그러한 성질을 갖지 않는 종교는 없을 것이다. 그러나 중요한 것은 모든 종교를 혼합으로 환원하는 것이 아니라 종교들이 역동성을 지니는 시점을 포착하여 그 상황을 이해하기 위해 혼합현상을 적용하는 작업이다.

더 나아가 레에우는 혼합현상의 요체를 간결하게 제시해준다. 그가 제시해주는 혼합의 요체는 자리물림, 전위(轉位, transposition, *Verschiebung*)이다. 그것은 다음과 같이 설명된다.

15) Schreiter, Robert J., “Defining syncretism: an interim report,” *International Bulletin of Missionary Research* 17-2, 1993/4, p.50.

16) Van der Leeuw, G., trans. by J. E. Turner, *Religion in Essence and Manifestation*, New York: Harper & Row, Publishers, 1963, p.609.

17) 위의 책, p.611.

‘자리물림’은 종교들의 역동성 내에서 발생하는 것으로, 형태는 전혀 변하지 않은 채 있으면서 어떤 현상의 의미가 변하는 것이다. 그래서 ‘신의 집’이라는 성스러운 말, 베델의 신화는 주물송배의 경험으로부터 신현(神顯)의 경험으로, 이어서 신이 가까이 있음에 대한 언표로, 최종적으로는 위안을 고양하는 것으로 ‘자리물림’된다. 이와 매우 비슷하게, 짜라투스트라 이전의 페르시아 종교에서는 칭송할 가치가 있는 삶의 해방으로 간주되던(왜냐하면 미트라라는 잔인하기 때문에 동물을 죽인 것이 아니라 단순히 삶을 유동적인 것으로 만들기 위해 죽였으니까) 소 도살이, 조로아스터교에서 ‘자리물림’되어 아리만(Ahriman)의 첫 번째 파괴 행위로 악덕화되었다. 또 향을 바치는 기도는 기독교 예배에서 (자리물림에 의해) 성만찬에서 주의 강림을 희원하는 기도(epiclesis)가 되었다.¹⁸⁾

어떠한 종교가 수용되었을 때, 이전에 있던 요소가 그대로 유지되면서 새 종교 안에서 새로운 요소와 결합할 때 그것은 이전에는 존재하지 않았던 의미작용을 일으킨다. 레에우는 이 과정을 자리물림이라고 명명하고 혼합현상의 핵심적인 메카니즘으로 제시하였다.

이러한 과정을 우리는 세계종교사에서 풍부하게 찾아볼 수 있다. 신앙하는 종교가 바뀌었음에도 불구하고 신자가 이전의 신앙에서 지니던 성스러운 시간, 공간, 상징 등이 잔존하는 경우는 종교사에서 흔하게 보고되는 현상이다. 고대 이집트의 사원이 있던 자리에 콥트 기독교 사원이 세워지고, 그 위에 이슬람 사원이 건축되는 사례에서처럼, 지배적인 종교 전통이 교체되더라도 그 지역민들에 의해 성스럽게 여겨지던 공간은 여전히 자신의 자리를 유지한다. 한국의 경우에는 소도(蘇塗)가 있던 자리에 불교 사원이 건립된 경우¹⁹⁾가 그러한 현상에 해당한다. 공간 외에도 시간과 상징의 경우도 새 종교의 유입에도 불구하고 독자적인 생명력을 지니며 새로운 체계 내에서 역할을 수행하는 경우가 많다. 우리는 뒤에서 이러한 자리물림이 한국 개신교 의례 정착 과정에서 어떻게 나타나는가를 살펴볼 것이다.

3. 혼합현상의 주체로서의 대중 전통

우리가 혼합현상에 대한 학술적 논의에서 주목하는 두 번째 지점은 혼합현상을 구성하는 주체에 관한 관심이다. 이 문제는 문화를 구성하는 주체의

18) 위의 책, p.611.

19) 서영대, “葛蟠地小考 - 蘇塗의 佛敎的 變容”, 『종교학연구』 제2집, 서울대학교 종교학연구회, 1979.

시각에서 문화를 이해하려 했던 인류학자들의 문제의식에 의해서 구체화된 바 있다. 이들 인류학자에 의하면 인간은 문화를 전수받는 객체로서가 아니라 의미제작자(meaning-maker)로서 강조된다. 대표적인 예가 구조주의 인류학자 레비스트로스에 의해 제시된 손재주꾼(bricoleur)이라는 인간형인데, 그는 재료를 적절하게 조합함으로써 원래의 재료가 가지지 못했던 용도에 쓰일 수 있는 구성물을 제작해내어 당면한 문제를 해결하는 인간이다. 다른 말로 해서, 손재주꾼은 주어진 요소들의 재조합을 통해 구조를 구성하는데, 이때 생성된 구조는 이전의 것과는 상이한 형태를 갖는다. 이러한 손재주꾼이라는 인간형, 의미제작자로서의 인간은 종교를 실행하는 인간의 실천적 행위를 이론화하여 서술하는데 유용한 틀이 된다. 예컨대 코마로프(Jean Comaroff)는 남아프리카인들이 토착적 종교 전통과 기독교 전통을 결합하여 현실에 대응하는 종교적 체계를 구성하는 과정을 연구하였다.²⁰⁾ 또 조나단 스미스(Jonathan Smith)는 마오리족의 창조신화 이오(Io)신 신화에 대한 연구에서 전통의 요소들과 외래의 요소들을 결합하여 현실에 대한 성찰을 가능케 하는 신화의 작용을 밝혀내었다.²¹⁾ 이러한 연구들에서 강조되는 것은, 신화를 누리는 사람들, 제의를 실천하는 사람들이 어떠한 방식으로 자신에게 주어진 것을 활용하느냐에 대해서이다. 연구의 초점은 종교 전통 자체보다는 그것을 수용하는 인간에 맞추어진다. 혼합현상은 의미 수용자가 행하는 요소들간의 조합으로 연구되어진다.²²⁾ 그 조합의 창조성이 혼합현상을 규정하는 가장 큰 관건이 된다. 그러므로 수용자들이 어떤 요소, 즉 ‘무엇을’ 받아들였느냐에 대한 연구에서 더 나아가, 그것을 ‘어떻게’ 받아들였느냐에 대한 연구가 요청되는 것이다.

혼합현상을 그것을 구성하는 주체를 중심으로 서술하는 작업은, 종교사 서술의 중요한 안목의 하나인 엘리트 전통과 대중 전통의 구분에서 대중 전통의 관점에서의 서술을 채택하는 것에 해당한다. 이 글에서 주목하는 혼합현상은 대중 전통의 실행(信行)에 의해 빚어지는 현상이다. 엘리트 전통에서 ‘무엇을’ 대중 전통에 부여하였을 때, 대중 전통은 그것을 곧이곧대로

20) Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

21) Smith, Jonathan, Z., "The Unknown God: Myth in History," *Imagining Religion*, Chicago: The University of Chicago Press.

22) Drooger, A., "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem," *Dialouge and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company, 1989, p.18.

실행하지 않는다. 여기서 ‘어떻게’의 문제가 제기된다. 대중 전통은 기존의 요소와 엘리트 전통에서 받아들인 새로운 요소들의 창조적 결합, 즉 혼합을 통해 자신들의 전통을 고안한다. 물론 이렇게 고안된 전통은 엘리트 전통과 긴장 관계에 놓인다. 엘리트 전통은 고안된 전통을 상황에 따라 묵인하기도 하고 규제하기도 하면서 그것을 제어하려는 노력을 계속한다. 이러한 의미에서 혼합현상은 권력관계가 작용하는 영역이다.

IV. 한국 개신교 의례의 형성과 혼합현상

이제 앞서 논의된 혼합현상에 대한 논의들을 염두에 둔 채, 한국 개신교 의례의 정착 과정에서 나타나는 혼합현상의 특성들을 살펴보도록 하자.

1. 한국 개신교 의례의 특성

한국 개신교는 선교 초기부터 ‘말씀 중심의 교회’라고 불려 왔다. 한국 개신교에서 말씀, 즉 신념 체계가 강조되었다는 사실은 다른 측면에서 볼 때 제의, 즉 실천 체계에 대한 관심의 약화를 가져왔다. 그래서 “교회의 중추를 이루는 성례(聖禮)는 한국에서는 지극히 소극적인 면밖에는 가지고 있지 못했다”²³⁾으며 “성찬 예식을 모르고, 그 성례의 견고한 짜임새 위에 세워지지 아니한, 그러한 한국 교회”²⁴⁾가 세워졌다. 심지어 한국 개신교는 반(反)의례적 성향을 나타내기도 하였다. 개화기의 개신교인들은 의례보다는 정신적 측면에 치중하는 것이 고등한 종교라는 논리를 내세워 상대적으로 의례에 비중을 두었던 유교나 천주교와 자신을 차별화시키기도 하였다.²⁵⁾ 성경, 교리에 대한 관심이 중요한 특성인 것만큼이나, 제의에 대한 관심의 결여는 전래 초기 한국 개신교의 중요한 특성을 이룬다. 한국에 들어온 선교사들은 세례, 성만찬과 같은 최소한의 의례 외에는 큰 관심을 갖지 않았다. 개신교 엘리트 전통은 의례에 대해 소극적인 관심만을 가졌고, 이 사실은 우리가 연구하고자 하는 의례의 혼합에 중요한 의미를 지닌다.

23) 민경배, 앞의 책, 연세대출판부, 1994, p.174.

24) 위의 책, p.175.

25) 장석만, “한국 의례 담론의 형성 — 유교 허례허식의 비판과 근대성”, 『한국사회의 근대성과 종교문화』, 한국종교문화연구소 창립기념 심포지엄 자료집, 2001, pp.29-31.

엘리트 전통의 신학적 관심은 제의 실천 전반에 균일하게 적용되지 않았으며 각각의 제의에 따라 다르게 나타났다. 신학적 관심의 정도가 다르게 나타났다는 것은 제의에 대한 신학적 통제의 정도가 다르게 나타났다는 것을 의미한다. 바로 이 점 때문에 신학적 관심은 혼합의 양상과 상관 관계를 갖는다. 순수정통주의적 입장을 지닌 한국 개신교의 신학적 관심은 전통의 순수성을 주장하는 것으로 표출되기 때문에, 신학적 관심이 강하게 투영된 제의 실천에서는 혼합적 양상이 규제되고, 그렇지 않은 제의 실천에서는 혼합적 양상이 상대적으로 자유롭게 정착된다. 이러한 상관관계는 개신교의 의례들을 세 부류로 무리지어 볼 때 확연히 드러난다. 즉 개신교 의례를 혼합의 양상과 신학적 관심의 반비례 관계에 따라 정기 의례와 성례전, 절기 의례, 평생 의례의 세 가지 범주로 분류할 수 있다.

첫째, 정기 의례와 성례전은, 주로 주일에 행해지는 예배, 성만찬, 세례를 가리킨다. 이들은 개신교의 신념 체계를 직접적으로 구현하는 중심적 의례이다. 개신교에서 예배는 말씀을 선포하는 의례로서 가장 중요한 제의적 실천으로 인식되며 성만찬과 세례는 개신교의 2대 성사(聖事)²⁶⁾로 규정된 공식적인 의례이다. 이러한 공식적 성격으로 인하여 정기 의례와 성례전은 신학적 관심이 강하게 나타나는 영역이 된다. 지성적인 차원에서 엘리트 전통의 신학적 규제가 가해지기 때문에 혼합을 배제하려는 노력이 계속된다. 그리하여 한국 개신교회에서 예배나 세례, 성찬식 등의 의례는 선교사들에 의해 전래된 미국 청교도적 교파 교회의 양식을 그대로 재현하는 방식으로 진행되었다.

둘째, 절기(節氣) 의례는 1년을 구획하는 의례로, 크리스마스, 부활절, 추수감사절 등의 교회력의 실천이 여기에 속한다. 이들 절기 의례들은 기독교의 전래와 더불어 소개되었으나 지성적 차원에서라기보다는 풍속(風俗)의 차원에서 도입되었다. 도입과 함께 신학적 의미가 부여되긴 하였지만 정기 의례와 성례전에 비하여 상대적으로 소극적인 관심이 주어졌을 뿐이다. 신학적 통제가 덜한 만큼, 한국 개신교인들은 자율성을 갖고 나름의 방식으로 절기 의례를 영위하였다. 게다가 절기 의례는 한국인에게 완전히 낯선 의식이 아니었다. 의례에 담긴 기독교적 의미는 새로운 것이었지만, 1년을 구획하여 의미화하고 기념하는 행위 자체는 고유의 세시풍속(歲時風俗)에 원래

26) 천주교가 7성사(세례성사, 견진성사, 성체성사, 고백성사, 병자성사, 신품성사, 혼인성사)를 규정하여 일상의 의례들을 성사 내에 통합하고 있는데 반하여, 개신교는 종교개혁 당시 성만찬과 세례만을 성사로 인정하여 성사의 범위를 제한하였다.

존재하는 것이었기 때문이다. 개신교 절기 의례는 서양의 교회력 전체계를 통째로 이식하여 새로 배워 익히게 하는 것이 아니라, 일부분만을 도입하여 한국 교인들이 원래부터 의미화하여 지니고 있었던 일년 주기 안에 편입되는 양상으로 수용되었다. 그러므로 개신교의 절기 의례의 실천에 있어서, 고유의 절기 의례들과 어떠한 관계맺음을 이루느냐의 문제가 핵심적인 관건이 된다. 이처럼 개신교 절기 의례는 전통의 맥락 안에서 실천되면서 혼합을 이루게 된다.

셋째, 평생 의례는 주요한 삶의 계기에서 행해지는 의례로, 결혼식, 장례식, 제사 등이 여기에 속한다. 평생 의례에 대해서는 신학적 관심이 상대적으로 가장 적게 주어졌으며, 평생 의례의 실천은 신학적 개입보다는 교인들의 자율에 따라 이루어졌다. 교인들은 자신의 몸에 배어 있던 전통의 행위 양식을 통해 기독교 신념 체계를 구현하고자 하였고, 이 과정에서 전형적인 혼합현상이 일어났다.

기존의 의례가 존재하는 상황에서 기독교 평생 의례를 실천하는 것은 기존의 행위의 일부를 수정하거나 기독교 상징을 첨가하여 변형시킴으로써 이루어졌다. 더구나 제사와 같이 신학적 설명이 제대로 이루어지지 않은 상황에서 공동체적 요구에 의해 이루어져야 했던 의례의 경우, 전통적 방식에 대한 의존성은 더 높을 수밖에 없었다.

지금까지의 논의를 도식화하여 정리하면 다음과 같다. 여기서 제시한 의례의 범주들 내에서 동일한 혼합의 양상이 나타났다는 것을 의미하는 것은 아니다. 크리스마스 와 추수감사절, 결혼식과 제사 등의 의례에서는 상이한 양상의 혼합이 나타난다. 이 도표는 함께 묶여 있는 의례들이 동일한 정도의 혼합을 나타낸다는 점을 지시하는 것이 아니라 혼합 양상의 공통적인 특성을 지시하는 것일 뿐이다.

		신학적 관심	친밀도	혼합의 양상
정기 의례와 성례전	예배, 성만찬, 세례	강하게 적용됨	낮선 행위 위주	제한적
절기 의례	크리스마스, 부활절, 추수감사절	소극적으로 적용됨	낮선 행위와 익숙한 행위의 혼재	부분적
평생 의례	결혼식, 장례식, 제사	약하게 적용됨	익숙한 행위 위주	전반적

우리는 이제 개신교 의례 중 혼합현상이 나타나는 평생의례와 절기의례

를 살펴보도록 하겠다.

2. 개신교 평생의례에 나타나는 혼합

(1) 개신교 결혼식의 정착 양상과 혼합

개신교 평생 의례 중에서 전통의 실천 양식을 가장 많이 변화시킨 것은 결혼식이었다. 한국 고유의 풍속 중에서 가장 많은 비판이 제기된 부분이 결혼식을 둘러싼 폐단에 관한 것이었고, 그 폐단을 고치는데 개신교 결혼식이 모델이 되었기 때문이다. “일생에서 가장 슬픈 것 중 하나가 이교도의 결혼식”²⁷⁾이라는 한 선교사의 표현에서 알 수 있듯이, 종래의 결혼식에 대한 기독교 신자들과 선교사들의 시각은 비판적이었다. 그들은 종래의 결혼식을 타파하고 새로운 기독교식 결혼식을 수립하고자 하였다.

그러나 그러한 비판적 시각에도 불구하고 개신교 결혼식의 형성은 기존 요소들의 완전한 소거를 통해 형성된 것이 아니었다. 예컨대 스크랜튼 부인(Mary Fitch Scranton)은 1898년도에 은혜라는 개신교 신자의 결혼에 참석한 후 그 특성을 다음과 같이 설명한다: “비기독교인들에 의해 지켜진 결혼식의 반대할만한 특성들은 폐기되었고, 대수롭지는 않지만(indifferent) 바람직한 것으로 여겨진 것들은 우리 기독교인들에 의해 유지되었다.”²⁸⁾ 개신교 결혼식은 기존의 결혼식에서 문제되는 부분을 개량하고 선택적으로 서구의 요소를 도입함으로써 이루어졌다. ‘바람직한 것’으로 여겨진 부분은 그대로 유지되었다. 기독교인을 찾아서 중매가 이루어지고, 비단 봉투에 사주를 넣어 보내고, 혼수를 마련하는 등의 절차가 진행되었다. 개신교 결혼식은 처음부터 혼합적으로 진행된 것이다.²⁹⁾ 위의 기록보다 약 20년 후에 감리교 여선교사 어윈(Cordelia Erwin)이 남긴 기록에서도 우리는 전통의 실천체계 내에 개신교 의식이 삽입되는 비슷한 양상을 확인할 수 있다. 강원도 화천에서 1918년 거행된 개신교 결혼식은 “최소한의 이교의 흔적도 없는 엄격한 기독교식 결혼식”³⁰⁾으로 의도되었지만 실제적으로는 기존의 의식을 소거하는 것은 애초에 불가능하였다. 어윈은 전통적인 결혼 절차 안에

27) McCune, Katherine, Miss, “A Hearthen Bride,” *KMF* 6-9, 1910. 9, p.222.

28) Scranton, M. F., Mrs., “Grace’s Wedding,” *Korean Repository*, Vol. 5, 1898, p.295.

29) Kendall, Laurel, *Getting Married in Korea*, Berkeley: University of California Press, 1996, p.63.

30) Erwin, Cordelia, Miss, “Transition, A Korean Christian Wedding,” *KMF* 14-4, 1918. 4, p.73.

신부의 머리에 씌우는 흰 베일이라는 서구 상징의 도입을 통하여 혼합적 의례를 진행한다. 선교사의 도움을 받으면서까지 이교적이지 않은 결혼식을 행하려 했던 개신교인의 노력은, 이렇게 전통적인 행위의 틀 안에서 형성된 혼합적 형태의 결혼으로 귀결되었다.

때로는 한국인에 의해 실천된 개신교 결혼식에는 전통적 실천 논리가 다시 수용되기도 하였다. 그 예가 되는 것이 초기에는 비판받았던 중매가 개신교 결혼에서 다시 이루어졌다는 사실이다. 중매에 대한 비판은 개화 초기부터 빈번히 제기되었으며, 새로운 결혼의 중요한 특성으로 받아들여졌다. 그런데 역설적인 것은 개신교 결혼식의 영향을 받은 사회인들의 결혼에서는 자유연애를 강조하는 풍조가 생겨났지만, 정작 개신교인들은 결혼의 대상을 제한하는 노력을 하였다라는 점이다. 한국 개신교는 초기부터 개신교인 들끼리만 결혼해야 한다는 입장을 강하게 보였다. 신자들끼리의 결혼은, 신자와 비신자의 결혼에서 생기는 문제점, 특히 여자 신자가 남자 비신자에게 시집가서 겪는 어려움 때문에 요청되기도 하였다. 그러한 필요성은 교회 총회를 통해 율법화되면서 강제적인 규정이 되었다. 1904년 장로교 총회에서 “신자가 불신자와 더불어 결혼하는 것은 죄로 정함”³¹⁾이라고 규정한 이래 신자 아닌 사람과의 결혼은 교회의 규제를 받았다. 그리하여 “우리 조선교회의 혼인범위는 구한국시대의 사색(四色)의 혼인보다도 더 좁아졌는지라”³²⁾는 개탄이 나올 정도로 개신교인들의 혼인 상대는 제한되었다.

한국 개신교의 결혼식은 이념적으로는 ‘이교의 혼적이 없는’ 예식을 지향했음에도 불구하고, 실제적으로는 전통적 결혼의 틀을 많은 부분 유지하며 부분적인 행위와 상징의 교체가 이루어지는 혼합의 과정으로 형성되었다. 겉모양으로 볼 때 개신교 결혼식은 전통 혼례의 모습과는 판이하게 다른 것이 사실이다. 그러나 중요한 것은 한국의 개신교 결혼식이 서양의 것을 그대로 들여와 실천되고 있는 것이 아니라는 점이다. 그 수용의 과정에서 기존의 틀과 혼합되어 한국에만 존재하는 새로운 양식으로 정착했다는 사실이 중요하다. 한국 개신교인들은 기독교 상징을 전통의 혼례 과정에 도입하고, 전통의 요소 중에서 상황에 의해 요청되는 것을 선택적으로 수용하여 결혼 의례를 정착시켰다.

31) 『長老教會史典彙集』, 朝鮮耶蘇敎書會, 1918(한규무, “초기 한국 장로교회의 결혼 문제 인식(1890-1940)”, 『한국기독교와 역사』, 제10호, 1999, p.72에서 재인용).

32) “조선교회의 7년(속)”, 『기독신보』, 1917년 9월 26일.

(2) 장례식

결혼식이 전통의 의례에 상당히 많은 변화를 가져온 것에 비하여, 장례식은 전통적 의례가 그리 많은 변화를 겪지 않은 채 유지되었다. 그래서 지금의 시점에서, 예식 집행은 기독교식으로 거행된다고 하더라도 그 예식과 예식 사이에서 되어지는 모든 절차는 구습(舊習)대로 조금의 변화 없이 되풀이되고 있다는 평가가 내려질 정도이다.³³⁾ 한국의 개신교 장례식은 집례자가 목사로 바뀌고 운명(殞命)하는 순간에 이루어지는 임종 예배가 삽입되었다는 점을 빼고는, 입관-장례-하관으로 이어지는 기존의 장례식 순서가 그대로 이어진다.

한국 개신교인들은 기본적으로 전통 장례에 기독교 예배를 삽입하는 방식으로 장례 실천 체계를 구성하였다. 그것은 이전에는 없었던 행위를 전통 실천의 맥락 안에 배치하는 작업과 전통의 상징물들을 기독교 상징물로 대체하는 작업으로 구성된다. 전자의 작업은 기독교 예배의 기본 형식인 기도, 찬송, 성경 봉독, 설교 등의 행위를 장례 안의 절차로 삽입하는 것이고, 후자의 작업은 십자가 상징을 의례 도구에 도입하는 일이었다. 발상하는 장소로 예배당을 사용하고, 목사가 성경을 들고 관을 인도하며, 상여소리가 들어갈 대목에는 찬송가가 불리었다. 개신교인들은 낯선 행위들을 전통의 차례 안에 배치하는 혼합을 통하여 그들에게 요구되는 새로운 의례를 창안하였다. 그 창안의 과정은 상징의 도입에서 더욱 두드러진다. 그들은 종래의 상복에 십자가를 새겨 넣고 묘비로 십자가를 사용하였다. 그리스도 죽음의 상징이자 기독교인임을 분별해주는 기호인 십자가를 종래의 상징물들과 결합함으로써 새로운 실천 체계를 구성하였다.³⁴⁾ 그들은 장례를 치루면서 전적으로 새로운 행동만을 고집했던 것이 아니었다. 그들이 고민한 지점은 익숙해져 있던 몸짓 사이사이의 어떤 지점에 낯선 몸짓을 집어넣고 어떤 부분을 바꾸느냐는 것이었다. 그것은 전통적인 몸짓의 틀 안에서 이루어진 고민이었다. 전통적인 몸짓의 틀이 갖는 의미는 결코 간과될 수 없다. 그것은 죽음을 새로운 시작으로 이해하고, 산 자와 죽은 자가 어떤 식으로든 소통할 수 있는 것으로 이해하는 전통적인 죽음관을 담고 있는 몸짓으로 기독교의 죽음관과는 다른 것이기 때문이다.³⁵⁾ 그러므로 익숙한 행위와 낯

33) 박근원, “기독교의 관혼상제 의식지침”, 『기독교와 관혼상제』, 전망사, 1985, p.178.

34) 이것은 강화도 고씨 부인의 장례식에서 잘 나타난다(이덕주·조이제, 『강화기독교 100년사』, 강화기독교 100주년 기념사업역사편찬위원회, 1994, p.142.).

35) 차은정, 『1960년대 이후 한국 개신교 의례의 변화에 대한 연구』, 서울대학교 대학

선 행위의 혼합으로 이루어진 장례의 반복이 죽음에 대한 어떠한 가치와 의미를 남는지에 대해 탐구하는 것은 앞으로 중요한 의미를 갖는 과제가 될 것이다.

3. 개신교 절기의례에 나타나는 혼합현상

개신교와 더불어 한국에 도입된 교회력에는 크리스마스, 부활절, 추수감사절이 있다. 이들이 한국의 전통적 절기의 맥락에 자리매김하는 양상은 혼합과의 직접적인 상관성을 갖는다. 크리스마스가 기존의 요소와의 혼합을 통해 한국의 명절로 확고한 자리를 얻은 데 반하여, 혼합의 과정 없이 수입된 부활절과 추수감사절은 교회 내의 행사로 한정되었고 제대로 정착하지 못했다. 그 양상을 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

(1) 크리스마스

크리스마스는 한국의 개신교 선교가 개시된 1884년부터 선교사들에 의해 누려졌으나, 선교 초기에 선교사들은 크리스마스에 그리 적극적인 의미를 부여하지 않았다. 한국에 온 선교사들이 청교도적인 경향을 띠고 있었으며, 미국의 청교도는 크리스마스를 이교도의 풍습으로 보아 한 때 그것을 폐지했을 정도로 크리스마스에 적대적이었다는 점을 감안한다면 그들의 크리스마스에 대한 상대적인 무관심은 이해할 만한 것이다. 선교가 어느 정도 진척된 1890년대 중반에도 그들에게 크리스마스는 종교적으로 중요한 의미를 지닌다기 보다는 휴가로서의 의미가 강하였다. 즉, 선교사로서 한국 신자들과 함께 크리스마스를 지내겠다고 생각하기보다는 가족들과 선물을 교환하거나 가족과 함께 있는 것을 생각하였다.

선교사들의 상대적 무관심과는 달리, 한국인들은 1890년대 후반부터 본격적으로 크리스마스를 자신들에게 의미있는 날로 정착시켜 나가기 시작한다. 이 당시에 발간된 신문들을 참고하면 이 시기에 크리스마스가 급속히 확산되었음을 볼 수 있다. 1896년부터 1898년까지 크리스마스에 대한 보도는 확대되어갔고, 1899년에는 “구세주 탄일이 대한국에도 큰 성일이 되었다”³⁶⁾는 평가에 이르게 된다. 이처럼 크리스마스가 급속히 보급된 것에는 한국인들의 자발적인 수용 의지가 있었음을 짐작케 한다.

원 문학석사학위논문, 1997, p.35.

36) “1899년 12월 27일 기사”, 『대한크리스도인회보』.

크리스마스는 전통적 실천 체계의 맥락에서의 혼합을 통해서 한국에 정착되었다. 이 혼합의 양상은 세 가지로 나누어 살펴볼 수 있다.

첫 번째, 크리스마스는 한 해를 마무리하는 절기 의례로서 한국에 정착하였다. 전통적인 절기 의례에서는 한 해를 마무리짓는 역할을 담당한 날은 동지였다. 크리스마스와 동지는 한 해를 마무리짓는다는 구조적 동일성을 지니면서 3, 4일 정도의 시간적 간격을 두고 존재하였고, 이질적인 두 풍습은 서로 섞이면서 양립하게 되었다.³⁷⁾ 구체적으로 동지는 음력에서의 한 해를 마무리짓는 날로 팔죽을 해 먹고, 다음 해의 달력을 나누어주며, 친한 사람을 방문하는 날이었다. 한 해를 정리한다는 의미를 지닌 이러한 행위들은 크리스마스에서도 반복되었다. 예를 들어 가까운 사람에게 찾아가 문안을 드리던 관행은 카드와 연하장을 보내는 풍속으로 자리잡았으며,³⁸⁾ 달력을 나누어주는 행위도 크리스마스에 그대로 나타난다.³⁹⁾

전통적인 동지가 유지되지 못하고 크리스마스로 대체된 것은 물론 양력의 보급 때문이다. 앞서 우리는 1890년대 후반의 몇 해 동안 크리스마스가 급속히 자리잡았다는 사실을 보았다. 그 시기는 양력의 보급 시기와 일치한다. 양력의 보급에 따라 음력의 한해를 마무리하는 것은 의미를 잃게 되었고, 대신에 성탄(聖誕), 신정(新正), 구정(舊正)으로 이어지는 새로운 연말연시의 절기가 한국 사회에 형성되었다.⁴⁰⁾ 이 새로운 구도에서 크리스마스는 동지가 하던 역할을 계승하여 한 해를 마무리하는 한국인의 절기 의례로 자리잡을 수 있었다. 크리스마스가 기독교인들뿐만 아니라 한국인 전체에 의미있는 절기로 자리잡은 것은 양력의 보급에 따른 절기 의례 구도가 변화되었고, 그 구도에서 동지의 행위를 양도받아 한국 절기의 맥락 안에서 의미화되었기 때문이다.

두 번째로, 한국 크리스마스의 실천에서 나타난 혼합의 양상은 고유한 생일 모심과의 연속성에서 찾아볼 수 있다. 크리스마스라는 낯선 명절이 한

37) 덕성여자대학교 인문과학연구소, 『한국인의 의식과 예절문화 II: 한국 의례문화의 구조와 역사』, 96년 교육부 인문·사회과학 중점영역 연구결과 보고서, 1998, p.179.

38) 덕성여자대학교 인문과학연구소, 앞의 책, p.180.

39) 1901년에 선교사 마펏이 묘사한 평양의 크리스마스의 풍경은 다음과 같다. “예배 후에 교회 직원들의 주도하에 수많은 교인들이 달력을 가지고 평양의 각 대문으로 나가서 아직 전도 받지 못한 시골 마을의 집집마다 북음이 퍼지길 바라며 지나가는 사람들에게 나누어주었소.”(사무엘 마펏, “1901년 12월 25일 편지”, 『마포삼일 목사의 선교 편지(1890-1904)』, pp.680-681.)

40) 이서구, 『세시기』, p.208.

국민에게 이해될 수 있는 하나의 통로는 그것이 예수의 생일이라는 점에 있었다. 원래 모셔 오던 부모의 생일, 임금의 생일의 연장선상에서 한국인들은 구세주의 생일을 이해할 수 있게 되는 것이다. 초기 감리교 신학자인 최병헌에 따르면, 가정에는 부모의 생일이 있어 이를 기념해야 하고, 나라에는 임금의 생일(만수성절)이 있어 이를 경축하는 것이 당연한 것처럼 세계의 구세주의 생일을 모든 이가 경축해야 한다는 설명된다.⁴¹⁾ 여기서 구세주의 탄생일을 모시는 방식이 부모의 생일 모심, 임금의 생일 모심의 연장선상에 있으며 따라서 그 방식이 유사성을 띠고 있다는 점을 생각할 수 있다.

이러한 이해 논리에 유념할 때, 우리는 전통적 생일 모심의 행위가 예수의 탄일에도 나타났음을 예상할 수 있다. 그러한 연속성을 보여주는 것이 크리스마스의 등불 장식과 깃발의 사용이다. 등불 장식과 깃발의 사용은 석탄일에서, 그리고 임금의 생일인 만수성절(萬壽聖節)⁴²⁾에서 사용되었던 축하의 행위였다. 이러한 상징 논리의 전승이 혼합의 세 번째 양상에 해당한다. 그것은 전래 초기 한국 크리스마스의 대표적인 풍경인 등불 장식에서 잘 나타난다. 초기 한국 기독교에서 등불은 크리스마스를 대표하는 장식이다. 등불 장식은 서구에서 촛불을 쓰는 것과는 비교도 안 될 정도로 극단적으로 강조된다. 사실 탄일(誕日)을 등불로 장식하는 것은 한국 불교에서 성행했던 풍습이다. 이것이 기독교 전래 이후 크리스마스라는 외래적 요소와 등불이라는 토착적 요소의 결합이라는 혼합현상으로 이어진 것이다. 기독교에서 제공된 크리스마스라는 틀 안에서 전통적인 등이라는 요소가 새로이 배치되어 의미를 획득하는 과정이 일어난 것이다.

이상에서 살펴본 크리스마스의 정착과 혼합 과정에서, 우리는 엘리트 전통의 신학적 관심과 혼합현상의 반비례 관계를 확인할 수 있다. 한국에 온 개신교 선교사들은 크리스마스의 종교적 의미에 그다지 큰 신경을 쓰지 않았다. 그러나 한국 개신교 신자들은 크리스마스를 수용하여 한해를 마무리하는 절기 의례로 정착시켰다. 신학적 규제가 약했던 영역인 크리스마스의 정착 과정에서는 이전의 동지에서 행해진 행위들, 생일 모심의 행위들이 그대로 반복되면서 그 위에 개신교 신념 체계가 덧씌워지는 혼합이 일어났다.

41) 최병헌, “구세주의 탄일”, 『대한크리스도인회보』, 1897. 12. 15. 이 글은 이듬해에 약간 수정된 채로 같은 신문에 다시 실렸다.

42) 만수성절은 교종의 생일을 기념하는 날로, 기독교인들에 의해서도 경축되었다.

(2) 부활절과 추수감사절

반면에 크리스마스와 함께 개신교 교회력을 구성하는 대표적인 절기 의례인 부활절과 추수감사절은 크리스마스와는 달리 중요한 절기의례로 자리 잡지 못하였다. 엘리트 전통의 차원에서 부활절은 크리스마스 못지 않은 중요한 행사로 강조되었지만, 유럽에서 부활절이 정착할 때 일어난 과정, 즉 봄의 축제라는 대중 전통과의 혼합과 같은 일이 한국에서는 일어나지 않았던 것이다.

더욱이 추수감사절은 선교 과정에서 엘리트 전통에 의해서 부과되었다는 특성이 두드러진 절기 의례이며, 이 점에서 대중 전통에 의해 수용이 주도된 크리스마스와는 대조를 이룬다. 추수감사절은 선교 개시 직후부터 수행된 의례가 아니며 한국의 교단 체계가 어느 정도 정비된 시점에서 실행되기 시작한 절기 의례이다.⁴³⁾ 각 교단마다 달리 지켜지던 추수감사절은 1914년 장로교 총회에서 추수감사절 날짜는 11월 셋째 주 수요일로 확정된다.⁴⁴⁾ 그런데 이 날짜의 결정은 선교사들의 입장을 강하게 반영한 것이었다. 1902년 첫 추수감사예배가 행해질 때만 해도 시행 날짜는 미국의 추수감사절 날짜에 비해 한 달 이상 앞당겨진 10월 5일이었다. 이것은 초기의 추수감사가 한국의 추수시기에 맞추어 추석과 비슷한 시기에 행해졌음을 암시한다.⁴⁵⁾ 이에 반해 1914년의 결정은 전통적인 삶의 리듬보다는 선교사들의 입장을 강변한 것이었다. 날짜가 11월 셋째 주 수요일로 정해진 것은 그 날이 '선교사 최초 도선일(渡鮮日)'이기 때문이었다. 추수감사절은 한국에 외국인 선교사가 최초로 도착한 날을 기리는 날로 시행되었다. 이러한 시행이 전적으로 엘리트 전통의 입장을 반영한 것이라는 점은 말할 것도 없다. 추수감사절을 “외지(外地) 전도(傳導)를 위해서 예배하고 강도(講道), 기도, 연보(捐補)하는 날”⁴⁶⁾로 규정한 것 역시 선교사가 중심이 된 엘리트 전통의 이해를 반영하는 것이었다. 추수감사절은 엘리트 전통의 강한 신학적 관심을 내포하고 있는 실천이었기 때문에 혼합의 여지는 별로 없었다. 전통적 절기 의례 중에 추석이라는 매우 유사한 의례가 있었음에도, 교계는 “하나님 은혜로 얻은 추수 감사를 집안 귀신에게 굿하여 주는 것은 하나님

43) 1902년에 들어서야 이천의 감리교회에서 처음으로 추수감사예배를 올렸다는 기록이 등장한다(“곡식 거둔 감사례비”, 『신학월보』 2-11, 1902/11).

44) “感謝日是 陽曆 十一月 第三主日後 三日(水曜日)도 定하니 此는 宣教師가 朝鮮에 始渡하던 日이다”(곽안련 엮음, 『長老教會史 典彙集』, 北長老教宣教會, 1936, p.12).

45) 이정훈, 『한국의 그리스도인을 위한 절기 예배 이야기』, 대한기독교서회, 2000, p.53.

46) 곽안련 엮음, 『長老教會史 典彙集』, p.12.

의 물건을 악신에게 드리는 것”⁴⁷⁾이라는 배타적인 태도를 보인다. 추수감사절의 실천에는 전래의 행위와의 혼합을 통한 정착이 아니라 배제를 통한 이식의 의도를 강하게 갖고 있었던 셈이다. 그러나 몸에 익은 절기와와 단절로 인해 추수감사절은 개신교 대중 전통에 제대로 수용되지 않았다. 크리스마스는 양력의 보급이라는 조건에 의해서 동지를 흡수 대체할 이유를 갖고 있었던 반면에, 추수감사절의 경우에는 추석 대신에 준수되어야 할 이유가 없었다. 결국 대중 전통에 의해 추석은 확고한 명절로 계승된 반면에 추수감사절은 교회에서 근근히 지켜졌을 뿐이다.

V. 맺음말

우리는 혼합현상을 기술하는 용어에 대한 고찰을 통해서 이 현상의 매우 특수한 성격을 알 수 있었다. 그것은 이 현상에 대한 용어 자체가 종교현상을 구성하고 있다는 점이다. 다시 말해서, 서구 신학계에서 혼합현상을 지칭해 왔던 용어 ‘신크레티즘’은 종교현상에 대한 단순한 서술이 아니라, 엘리트 전통이 대중 전통을 규제하는 종교현상의 일환이기도 하다. 이 점은 한국의 경우에도 두드러지게 나타난다. 신크레티즘은 한국 신학계에서 ‘혼합주의’로 번역되어 사용되었으며 1960년대 이후 본격적인 담론으로 정착하여 기독교와 다른 전통간의 접촉과 변화를 부정하고 정죄하는데 사용되었다. 담론으로서의 혼합주의는 현상에 대한 인식을 차단해 왔으며, 이는 학계에도 영향력을 행사해왔다. 이러한 용어 사용은 베어드의 구분에 따르면 신학 현상으로 혼합에 해당하는 것으로, 혼합을 의도적인 이념적 결합이라는 제한된 관점에서 제시하였고, 그 결합을 상충되는 요소들이 정합성 없이 공존하는 부정적인 상태로 평가하는 문제점이 있었다. 신크레티즘의 한국에서의 번역에 ‘주의(主義)’라는 접미사가 붙어있음은 한국에서 혼합현상이 신학 현상으로서 인식되어왔음을 잘 보여준다.

이론적으로 생산성 있는 용어로 혼합현상을 사용하기 위해서는 그것을 역사 현상으로 보면서도 그것을 일반화시키기보다는 종교현상의 한 측면을 지칭하는 술어로 사용하는 것이 바람직하다. 그러한 점에서 볼 때, 반 데르 레에우가 혼합현상을 종교의 역동성의 한 형태로 이해하고, 그 역동성이 선

47) “츄슈때깃빔”, 『신학월보』1-1, 1900/12.

교에서 가장 잘 드러난다고 언급한 것은 매우 중요한 의미를 지닌다. 혼합 현상은 한 종교의 선교에 따른 문화접변을 서술하는 용어로 사용되는 것이 바람직하며, 그것은 자리물림, 즉 어떠한 요소가 형태는 변하지 않으면서 현상의 의미가 변하는 양상으로 나타난다. 이것은 옛 요소가 잔존하여 새로운 맥락에서 변화된 의미를 갖는 것을 가리킨다. 우리가 한국 개신교 의례의 정착 과정에서 주목하는 것은 이 옛 요소의 잔존이 어떠한 의미작용을 일으키는가이다. 한국 개신교 의례에서 두드러지는 것은 이전의 의례 실천에 의해 한국인의 몸에 배어있던 몸짓이 남아있다는 점이다. 익숙해져 있던 몸짓의 잔존은 개신교 의례를 한국적 방식으로 창출한다. 개신교식 결혼식과 장례식의 뼈대를 이루고 있는 전통적인 절차들, 제사 금지에도 불구하고 부모의 기일(忌日)이 되면 행해져야 했던 몸짓들, 그리고 백일, 환갑 등 이전부터 경축해왔던 삶의 대목들은, 이교의 습속을 폐지하겠다고 결심했던 개신교인들에게도 유지되었다. 그러나 잔존해 있던 몸짓들은 이전의 의미 그대로 행해지는 것은 아니며, 여기서 바로 자리물림이 일어난다. 개신교인의 정체성을 가지고 있는 행위자에게서 이전의 행위들은 새로운 신념체계를 실천하는데 사용된다. 전통적인 등불 장식은 세상의 빛인 구세주의 탄일을 기념하는데 사용되고, 새벽의 비손은 절대자를 향한 갈망을 표상한다. 기독교 신념 체계라는 새로운 맥락 안에서 이전의 몸짓들이 반복되고, 잔존해 있던 이 행위들이 한국 개신교 의례를 독특한 것으로 만든다. 이 과정에 의해 한국 개신교는 독자적인 실천 체계를 갖게 된다.

한국 개신교 의례의 정착 과정에서 나타난 혼합현상은 대중 전통의 실천에 의해서 형성되었다. 우리는 이론적 고찰을 통해 혼합현상을 의미제작자로서의 인간이 요소들을 창조적으로 결합하는 과정으로 이해하였다. 그러나 기존의 혼합주의 담론에서는 혼합현상을 일종의 타락, 난맥상으로 여긴다. 한국의 경우에도 순수한 기독교 전통을 지키지 못하고 다른 전통과의 혼합을 통해 기독교를 오염시키는 행위에 대해서 비판이 집중되었다. 그러나 전통의 고정성, 순수성은 엘리트 전통의 교의적 주장에 해당되는 내용이지 혼합현상을 판단하는 전제가 되어서는 안 된다. 혼합주의 담론에서 벗어난 위치에서 혼합현상을 기술하는 작업은 현상을 엘리트 전통의 시각에서 보는 것이 아니라 엘리트 전통과 대중 전통의 긴장 관계의 맥락에서 보는 것을 전제로 한다. 한국 개신교 의례의 혼합은 대중 전통에서 일어난 창조적 결합을 통해 이루어졌으며 반면에 엘리트 전통의 신학적 관심은 이를 규제하는 방향으로 작용하였다. 그래서 의례의 혼합의 양상은 엘리트 전통의 신학

적 규제의 강도에 반비례하여 나타났다. 신학적 관심이 강하게 투영되었던 정기 의례와 성례전에서는 선교사들이 전수해 준대로 미국 청교도들의 의례 절차가 그대로 한국인들에 의해 준수되었다. 반면에 엘리트 전통의 신학적 관심이 소극적이었던 절기 의례, 그리고 관심이 거의 적용되지 않았던 평생 의례의 영역에서는 전통적 요소들과의 혼합이 활발하게 일어났다는 사실을 우리는 볼 수 있었다.

한국 개신교 의례의 상황에 대한 기존의 연구들은 대부분 그것을 혼란의 상황으로 묘사한다. 개신교 실천과 전통적 실천이 공존하는 상황은 흔히 개탄의 대상이 되었으며 개신교 의례가 담고 있는 신념 체계와 이전부터 행해오던 몸짓이 담고 있는 신념 사이의 갈등이 해소되지 않은 채로 난맥상을 이루고 있다고 평가받았다. 개신교 의례가 아직 통합적인 우주론을 구성하고 있지 못하다는 것이다. 그러나 이러한 기존 연구의 평가에는 새로운 의례 신학을 정립해야 한다는 신학적 목소리가 깃들어 있는 것이 사실이다. 이 글에서 이루어진 작업은 어떠한 신학적 당위에 입각한 것이 아니라 종교현상을 있는 그대로 이해하려는 시도에서 비롯되었다. 혼합현상은 비판의 대상이 아니라 종교가 새로운 문화권에 전래될 때 나타나는 역동적인 현상이며, 그 종교가 문화권에 정착될 때 거쳐야 할 필수적인 과정이다. 한국 개신교 전통을 이해하는 일은 개신교의 혼합현상을 직시하는 데서 출발한다. 그것을 어떻게 수정할 것인가를 고민하는 신학의 입장에서 벗어나서, 혼합 자체에서 전통을 형성하는 역동성을 인식하고 그 방향성을 가늠하는 것이 종교현상의 이해에 근접하는 길을 열어줄 것이다.

〈Abstract〉

Theorizing Syncretism

— Focusing on the Formation of Korean Protestant Praxis System —

Bang, Won-il

There has been plenty of disputes on whether the term 'syncretism' can be applied to Korean Protestantism. In the western tradition, syncretism received negative implications during the theological controversies and this has come to influence the use of the terminology used in the academic studies of religions. Also, in Korea syncretism has come to take on negative connotations. Especially since 1960s this meaning became firmly fixed. When discussing the interaction between traditional religions and Christianity, syncretism functioned as a diluting argument that inhibited a clear understanding of the phenomenon. In academia the term syncretism has been used with such a scope that it covered all religious phenomena. It was also mainly used to describe certain religious traditions pejoratively.

In order for the term syncretism to be academically useful, we need to delimit its application to certain events such as during missionary activity or during contact between religions. This conclusion has been the outcome of debates in religious studies and in anthropological studies of religion. In this thesis, syncretism is proposed as a category for describing and understanding acculturation. Within this theoretical bearing, two arguments are posed: 1) The main aspect of syncretism is the process of 'transpositioning.' That is, syncretism refers to a phenomenon where elements of pre-existing religions are reconstructed with a different meaning within the newly introduced religion. 2) Syncretism takes place through a creative combination or a bricolage of popular religious forms.

These theoretical arguments can be applied to the Protestant case in Korea in two ways. Firstly, the phenomena of syncretism in Korean Christianity has been considered in the eyes of the Christian theologians as a degradation and corruption from a true form. Also, the term 'syncretism' has become part of the discourse of regulating the processes of transformation within the Church. Secondly, it has been found that consideration of syncretism as a missionary phenomena has been an extant notion in the Korean academic tradition. Thirdly, syncretism in the area of Korean Protestant rituals has taken place through transposition. Forthly, there was tension in the syncretism process between the popular tradition and the elite tradition in Korean Protestantism. Thus, when the theological concern of elite tradition weaken, room for syncretism was created.