『종교와 문화』 제 41호
서울대학교 종교문제연구소, 2021. pp. 101-129.

조상, 신령 그리고 신을 위한 기도
: 신 존재들의 의례적 결합을 중심으로*

심 일 종**

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 조상의례를 통한 조상과 신들의 만남
Ⅲ. 조상의례에서 조상과 신들의 무대
Ⅳ. 조상과 신적 결합의 작동원리: 기도와 복
Ⅴ. 나오는 말

Ⅰ. 들어가는 말

종교라는 번듯한 이름을 내걸지 않더라도 여러 의례의 장에서 다양한 신들이 호명될 수 있는 것이 한국 내 민속종교의 현장이라고 볼 수 있다. 그래서 현장은 때때로 새로운 신들(gods)을 만날 수 있는 의례 공간이 되기도 한다. 그렇다면 의례에서 새로운 신들은 누구를 말하고 그것은 왜 새롭다고 표현될 수 있는가. 여기서 '새롭다'라고 언급할 수 있는 경우는 두 가지 정도의 상황으로 압축될 수 있을 것 같다. 우선은 특정 의례의 목적과 기능에 따르는 적절한 형식에 부합하지 않는 경우일 것이다. 왜냐하면 대개의 의례는 관습적으로 특정한 신들이나 신령들이

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A5B5A07107162)
** 서울과학기술대학교 기초교육학부, 강사

신격의 위차를 갖거나 그렇지 않더라도 같은 제장(祭場)에서는 최소한 적절한 사회적 분리(social distance)를 유지하며 좌정하기 때문이다. 그런데 어떤 경우에는 비록 짜임새를 갖추고 진행되는 의례처럼 보인다고 하더라도 이전과는 다른 신격의 자리배치를 하는 경우가 있다는 점에서 새로움이라고 일컬을 수 있겠다. 또 하나는 본 연구에서 보다 중시하는 측면이기도 한데, 관행적으로 서로 다른 장소 내지는 시간에 기도되던 신/신령들이 어떤 이유에서건 같은 의례의 공간과 형식에 초대되었을 경우이다. 이는 의례 자체의 새로움보다는 의례 주체 혹은 의뢰인들의 요구에 의해 새롭게 만들어지는 종교적 무대라고 할 것이다. 그렇다면 이러한 의례적 상황이 새롭게 주목되는 현장으로 표현될 때 그것이 종교학적으로 의미하는 바는 무엇일까.

종교학적 담론에서 본 연구의 관심 즉 조상, 신령, 신들의 자리나 이들의 섞임에서 새롭게 발견되는 현상을 '혼합현상(syncretism)' 혹은 '혼합주의'[1] 또는'습합(習合)'[2] 이나 '결합'[3] 등의 차원에서 논의가 가능한 주제라고 본다. 또 이는 역사시대를 관통하여 종교 간의 만남, 즉 유교-불교, 유교-무속, 불교-무속에서 '혼합'과 '반(反)혼합'의 구도를 통해 공존과 대립 양상으로 다루어지기도 하였다.[4] 이러한

---

1) 방원일, 「혼합현상에 관한 이론적 고찰: 종교문화의 만남을 서술하기 위하여」, 『종교문화비평』33 (2018).

2) 김태곤, 「무속과 불교의 습합」, 『한국민속학』 19, (1986); 최광식, 「무속신앙이 한국불교에 끼친 영향-산신각(山神閣)과 장생(長柱)을 중심으로」『한국인류학 30년: 민족과 문화』, 김광억엮음, (서울:정음사, 1988).

3) 본 논문에서의 '결합'은 칸트가 잡다로부터 인식을 얻기 위해 일정한 방식으로 통관(通觀)되고 수득(受得)되는 데 필요한 요구 개념을 차용하고 있다. "모든 결합(結合, Verbindung)은 합성(合成)이거나 연결(連結)이다. 합성은 수학적으로 고찰될 수 있듯이 상호간에 필연적으로 귀속함이 없는 잡다의 종합이다. 결합의 또 다른 양상인 연결은 어떤 실체에 대한 우유[偶有]적인 것, 원인에 대한 결과가 그러한 것처럼 동종적이 아닌 것이면서도 선험적으로 결합되어 있는 상호 필연적으로 귀속하는 잡다의 종합이다. 연결은 잡다의 현존의 결합과 관계되기 때문에 역학적(dynamisch)이라고 불린다." (임마누엘 칸트, 『순수이성비판1』, 백종현 옮김 (서울: 아카넷, 2006), 396; 심일종, 「조선전기 국행수륙재 찬품연구」, 『민속학연구』 43 (2019): 103-105.

4) 최종성, 「조선전기 종교혼합과 반혼합주의: 유교·불교·무속을 중심으로」, 『종교연구』 47, (2007).

선행연구는 최근까지도 이어지면서 한국종교문화 지형의 이해를 높이고 있다고 본다. 그런 측면에서 본 연구 또한 기본적으로 혼합현상 또는 결합의 종교연구의 연장선에 있다고 할 수 있겠다. 다만 여기서는 '성스러운' 의례현장에 등장하는 이질적인 신격들의 만남을 통해 현대 한국 민속종교의 실천과 신앙의 실재에 대한 이해를 높이고자 하는 데 목적이 있다.

의례의 장소 곧 일차적인 관찰의 현장은 본 논문에서 다루고자 하는 조상(祖上) 의례가 행해지는 곳으로 설정하고 있다. 이때 '조상'에 대한 정의와 그 대상범위는 조선시대 특히 조선후기『주자가례』의 보급 및 확산에 따른 제사문화의 제 양상에서 언급되는 조상의 범주를 연구의 준거틀로 삼고자 한다. 이는 본 논문에서 주로 언급하는 20세기 한국인들의 조상의례에 비친 조상관이 바로 직전 시기인 조선유교의 이데올로기적 모델에서 자유롭지 못하다는 점도 감안하였다. '20세기 한국에서 조상은 일반인의 민속으로 자리 잡아가고 있었다.'[5]는 발언 또한 위와 같은 맥락에서 진단한 것으로 읽을 수 있다. 아울러 이와 같이 조상의 틀을 상정하는 것은 20세기 종교 간 혼합현상에서 조상과 다른 신격(신/신령)의 관계성 문제를 비교의 차원에서 이해하는 데 유용한 접근으로 본다. 그래서 '죽음 이후에도 조상은 산자와 연결성을 갖는다.'는 감각, '모든 조상이 다 좋은 상태에 있는 것이 아니다.'라는 인식, 그리고 '조상과 살아있는 자 간에 상호 영향을 미칠 수 있다.'는 관념 등의 일반적 공감[6]을 소거하지 않으면서도 오늘날 한국 민속종교들의 신격과 조상에 대한 관계를 탐색할 수 있게 돕는다고 본다.

한편 본 논문에서는 조상, 신령 그리고 신을 대상으로 하는 기도(祈禱, prayer)를 통해 종교의 혼합현상에 주목하고자 하였다. 일상의례의 종교적 성격을 기도에 부합시켜 기도문(prayer as text)이나 기도행위(prayer as act)로 이해한 연구[7]에 비추어 볼 때, 조상 이외의 신들도 호명하고 모시고 비는 행위를 '제사(祭祀)'나 '재

5) 최종성,「일제강점기 의례매뉴얼과 민속종교」,『역사민속학』52 (2017): 201.

6) Daniel Foor, *Ancestral Medicine: Rituals for Personal and Family Healing*, (Rochester : Bear & Company, 2017), 30-31.

7) 최종성,「일제강점기 의례매뉴얼과 민속종교」, 206.

(齋)', '치성(致誠)'이라는 표현으로 담아내는 데에는 일정한 한계가 있다고 본다. 말하자면 20세기 민속종교가 뿜어내는 신들에 대한 의례를 포괄하는 보편적 행위를 기도로 상정하고자 한다. 그런데 본 연구에서 다루려고 하는 기도에 대한 관심은 기도의 동기와 내용 그리고 이것을 규정하는 기도자와 기도대상과의 관계에 주목하는 하일러의 연구[8]를 참고하되, 기도대상 신이 기도에 어떻게 응답하는가의 문제를 담론화하는 일이 20세기 한국민속 종교혼합의 성격을 보다 분명히 드러내주는 대목이라고 본다. 그만큼 한국민속종교 의례현장에서 기도행위는 조상을 포함한 종교의례에 등장하는 신령이나 신이 절대자 혹은 초월자로 정적으로 있는 것이 아니라, 기도하는 주체와 존재론적으로 체험되거나 경험되는 호혜적 반응에 대한 기대를 품고 의례가 형성되어 간다는 측면을 주목할 필요가 있다고 본다. 이러한 측면은 기도에 상응하는 '복(福)'이라는 '선물'의 증여가 왜 조상과 신령 혹은 신들의 결합을 이루어내고 있는지에 대해서 추가적으로 논의해 볼 수 있는 여지를 주고 있다고 본다.

본 연구에서 주로 다루는 민속종교[9] 의례는 20세기 유교식 제사를 비롯하여 전승되고 있는 마을제사[洞祭] 또는 몇몇 '신종교'의례, 무속의례 그리고 불교의례에서 보이는 '합동차례' 등이다. 이들만이 유교조상론에 기반하여 다른 신격들과 혼합 혹은 결합의 측면에서 다룰 수 있다고 생각하지는 않지만, 본 논문에서 '기도와 복'의 호혜성을 바탕으로 새롭게 조정되는 조상/신령/신의 관계를 다루는 일에 충분히 효과적인 시각을 제시하기에 충분하다고 보았다.

---

8) Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 1932).

9) 본 논문에서 '민속종교'는 '일반인의 종교적인 일상문화'라는 가설에서 1)일반인 2)종교성 3)일상성의 차원을 포괄하는 개념을 수용한다(최종성, 「감악산의 민속종교」, 『종교와 문화』 31 (2016): 3-10). 이 민속종교론은 이하에서 다룰 '조상', '기도', '복' 등의 용어가 다소 느슨하고 엄밀하게 정의되지 않으나 일반인의 종교적 일상의 문화와 맞닿아 논의되기에 적절하다고 보기 때문이다.

Ⅱ. 조상의례를 통한 조상과 신들의 만남

유교 조상제사의 현장을 다룬 논문을 보면, 조상은 존재론적으로 다양한 모습으로 현현(顯現)되고 있다. 특히 조상인식과 연결되는 물질들 가운데 신화적 물질은 더욱 그러한 측면을 짙게 보인다 하겠다.10) 그런 의미에서 본다면 조상은 인과관계의 가능성을 지닌 곳은 물론이고 그것의 외부 혹은 유의미한 상관관계를 띠는 장소에서 편재해서 존재할 수 있다. 그런데 조선시대 성리학적 이념이나 유교의례 구현의 철학적 측면에서 보면 조상은 물론이고 신령이나 신격은 일정한 시공간의 형식 위에 출현하고 있음을 알게 된다. 가령 조선의 국가사전체제의 근간이 되었던 대사(大祀), 중사(中祀), 소사(小祀)에서 제사대상과 제사의 장소만 해도 그러하다.

〈표 1〉『經國大典』「禮典」

제례	제사와 일기(日期)
대사(大祀)	宗廟, 永寧殿, 社稷
중사(中祀)	風·雲·雷·雨·岳·海·瀆, 先農, 先蠶, 雩祀, 文宣王, 歷代始祖
소사(小祀)	馬祖, 先牧, 馬社, 馬步, 靈星, 老人星, 名山·大川, 司寒, 禡祭, 纛祭, 厲祭

※ 일기: 춘·하·추·동/ 孟月·仲月·季月

<표 1>에서 보는 바와 같이 조선의 성리학적 세계관에서 국가제사의 무대에 모셔지는 신령 내지는 신격은 일정한 장소는 물론이고 제사의 일기가 철저하게 규정되고 있음을 알 수 있다. 이는 20세기 한국의 조상의례의 기본틀로 작용하고 있었던 조선의 경사대부를 비롯하여 서인들에게 준행되었던 가례(家禮)체계에서도 유사한 형식이 갖추어지고 있음을 본다. 조선초에 정비된『경국대전』이나『국

10) 심일종,「유교 제례의 구조와 조상관념의 의미재현」(박사학위논문, 서울대학교, 2017).

조오례의』 등에서도 가례의 모습을 찾아볼 수 있지만, 보다 직접적으로 20세기 한국의 조상봉사에 큰 영향을 미치고 있는 주자(朱熹, 1130~1200)의 가례, 일명 '주자가례'를 살펴보도록 하자.

〈표 2〉『주자가례』「제례」 조에 보이는 제사

제사 종류	제사 장소		제사 시기	조상 범위	비고
	신주	제소			
四時祭	家廟 (祠堂)	正寢	仲月(2,5,8,11)	高祖以下考妣	宗子法에 따름
初祖		祠堂	冬至	始祖	
先祖			立春	初祖以下高祖以上	
禰		正寢	季秋	考妣	繼禰之宗以上, 皆得祭, 惟支子不祭
忌日			忌日	考妣以上(旁親可)	
墓祭	墓		寒食 等 (節祀)		

위의 <표 2>는 조선 유학자들의 예학사상의 롤모델이기도 했던 주희의 가례에서 제사 종류, 제사 장소, 제사 시기 및 제사 대상 조상의 범위를 표로 재구성해 놓았다. 물론 <표 2>에 보이는 조상이 실제로 조선후기 일반 서인들의 유교제사 상황에서 얼마나 철저히 준용되었는지는 알 수 없지만, 일반적으로 이 형식이 거부되지는 않았던 것으로 보인다. 이는 조선 유학자들이 남긴 수많은 개인 문집에서 충분히 확인되고 있다.[11] 말하자면 이 제사 모델은 조선 성리학의 예학적 이상이 문화적으로 도식화된 양상이라고 할 수 있는데, 여기에서도 조상은 시공간의 일정한 틀에 따라 제사되고 있다는 사실이 본 연구에서는 보다 중요하다.

즉 엄밀한 의미에서 주가가례에 따른 제사의 조상 대수가 '4대봉사'라고는 하지

11) 한국고전번역원, 한국고전종합DB(db.itkc.or.kr) 참조.

만, 이는 가묘[사당] 곧 조상의 위패를 모신 공간을 별도로 마련하는 일과 연동되는 문제이기도 하다. 말하자면 주자가례를 따르는 제사에서 조상은 묘제를 제외하고 모두 집안에서 모시는 신격이다. 그런데 사당은 주지하다시피 20세기 한국의 가정에서 쉽게 찾아볼 수 있는 풍경은 아니었다. 그것은 "20세기가 열리기 직전인 1894년 갑오경장을 계기로 신분차별이 혁파되고 노비제도가 폐지되면서 적어도 자기 조상에 대한 의례권이 보장"[12]되어 '4대 조상봉사'에 대한 의지를 실천해 보일 때조차도 사당을 반드시 구비해야 한다는 주장은 찾아보기 어렵다. 조상을 모시는 일에는 사당보다 의례의 주체가 제사 시기를 놓치지 않고 정성스러운 마음으로 제사의 현장에 있어야 한다는 논리가 앞서 있었던 것으로 보인다.[13] 이 지점에서 강조하고 싶은 바는 형식적으로 볼 때, <표 1>과 <표 2>, 즉 국가사전체계와 가례체계에서 조상 혹은 여타의 신격이 중첩되면서 모셔지거나 기도되는 만남의 무대는 아니라는 점이다. 말하자면 조상은 조상대로 그리고 대사·중사·소사의 신격을 그들 대로 일정한 공간과 장소 및 시간에 따른 무대를 지니고 있었다는 점이다.

그렇다면 <표 2>에 보이는 조상들이 <표 1>의 신령 및 신격들과 만나는 무대는 가능할까. 혹은 다른 방식의 의례적 결합을 통해 조상들이 다른 신격과 만날 여지는 없었을까. 이러한 질문은 한편으로는 조상의 무대에 조상 이외의 신존재의 출현과 성격의 문제이며, 또 한 축에서는 조상이 의례를 통해 새로운 공간이나 장소에 출현하는 문제이기도 하다. 그런 점을 감안하여 논리적으로 볼 때, 우선 <표 2>에서 조상이 의례를 통해 만날 수 있는 신령이나 신격은 가신(家神) 혹은 가택신(家宅神)이 될 수 있다고 본다. 가묘가 있거나 집안 한쪽에 마련된 별도의 감실(龕室)에 모셔지든 혹은 신주가 아닌 지방(紙榜)의 형태로 모셔지든지 가택신(ex, 성주, 터주, 조왕 등)과 '집'이라는 공간을 공유하는 까닭에 가능하다고 본다.

또한 주자가례에 따라 조상을 모실 경우, '묘제'의 공간인 묘소 또한 그러한 성격을 지닐 가능성이 높아진다고 할 것이다. 여기서 묘제는 절사(節祀) 이외에도 조선후기에 이르면 주자가례의 경우로 볼 때, 시제(時祭)에 해당하는 의례는 물론

12) 최종성, 「일제강점기 의례매뉴얼과 민속종교」, 202.

13) "祭如在 祭神如神在. 子曰吾不與祭如不祭."(『논어』「팔일」)

이고 초조제나 선조제를 조상의 선영에서 모시는 경우가 늘어나고 있다.[14)]

> 10월에 비로소 묘제(墓祭)의 예를 제정하여 가묘에 고하였다. 그 고사(告詞)는 다음과 같다. "절일(節日)마다 묘소에 올라가서 제사를 지내 온 지가 비록 오래되었으나, 실은 예에 전거가 없습니다. 지금 사람들이 묘제는 지극히 융숭히 지내면서 사시의 정제(正祭)는 폐하고 지내지 않기도 하니, 이는 더욱 성인이 예를 제정한 뜻을 잃은 것입니다. 이제 주자의 《가례》와 동래(여조겸 1137~1181, 남송)의 종법(宗法)을 참고해 한식과 10월 상정일(上丁日)에만 산소에 올라가 묘역을 살피고 쓸 뿐, 그 밖의 절일에는 모두 사당으로 가서 시식을 올리기로 하였습니다. 거행하고 폐지하는 즈음에 있어 감히 함부로 행할 수 없으므로 삭참(朔參)을 인해 삼가 고하나이다."[15)]

우복 정경세(1563~1633)의 연보에서 눈에 띄는 대목은 '(속)절일'[節祀]에 묘소를 향하는 풍속이 오래 되었다는 점과 그가 묘제를 새로 제정하면서 한식과 10월의 상정일에만 산소에 올라가 성묘하겠다는 뜻일 것이다. 그런데 이 묘제의 전통이 확립되어 간다는 의미는 조상의 입장에서 보면, 자신의 묘 혹은 선영이 위치하고 있는 산의 '산신(山神)'의 영역 내에서 모셔지고 있는 셈이다. 이 또한 주자가례의 준행으로 조상이 산신과 만날 가능성이 짙어지는 것을 의미한다. 실제로 20세기 한국의 각 문중의 시제의 영역에서 산신제를 지내는 모습을 쉽게 목도할 수 있다.

한편 조선에서는 각 고을의 읍치에 향교, 사직, 여단[여제단]을 비롯하여 성황단[성황사]을 반드시 갖추어 제사하도록 하였다. 그런데 조선후기 유교화가 가속화되면서 마을단위의 성황제[일명 서낭제]가 발달하는 모습이 보이는데,[16)] 이 또한

---

14) 박종천, 「『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활」, 『국학연구』 24 (2014); 심일종, 「한국 유교 종족의례의 특징과 의미: 시제의 '순례화'와 '조상종교론'을 중심으로」, 『종교문화비평』 32 (2018): 295-303.

15) 「愚伏集 別集 卷四 年譜」 『韓國文集叢刊 68輯』

16) 심일종, 「조선후기 '里社'의 도입과 마을성황사의 유교적 진전」, 『민속학연구』 43 (2018).

조상이 마을신과의 접촉을 늘려가는 계기였다고 볼 수 있다. 오늘날 여러 마을에서 '동제'로 일컬어지고 있는 의례가 조선후기의 전유물은 아니지만, 이 의례가 작은 촌락단위의 마을이 형성되는 과정에서 유교문화와 만나 발전해 온 것은 부인할 수 없다고 본다. 중요한 것은 그 마을제사의 과정에 마을신인 동신(洞神)만 호명하여 기도하는 것이 아니라 동민들이 이 때 자신들의 조상을 위해 혹은 조상에게 비는 모습에서 조상과 마을신의 만남이 이루어진다고 하겠다.

조선시대 조상과 다른 신격들의 만남은 불교의례에서 빈번하게 나타나는데, 수륙재(水陸齋)나 영산재(靈山齋) 또는 백중으로 알려진 우란분절(盂蘭盆節)에 조상영가를 천도(薦度)하는 의례 등에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 특히 고려는 물론이고 조선의 수륙재가 불보살과 신중들의 도움으로 의례 대상신격인 선왕선후는 물론이고 유주·무주 고혼들의 복을 비는 재(齋)라는 측면에서 이들 모두가 기도대상신들에 조상이 결합하는 양상임에는 틀림없다. 그러나 본 연구에서 앞서 언급한 바와 같이 유교 조상의례의 준거틀에서 볼 때, 수륙재나 영산재 혹은 예수재(豫修齋)는 그 의례 자체가 불교의 다양한 신격들에 의지하여 복을 비는 의례행위로 인하여 조선 성리학이 정사(正祀)로 승인할 수 있는 범위 내에서 유교의 조상을 개입시키고 있었다는 점에서 논의의 타당성을 지닌다고 본다. 이는 관습적으로 수륙재를 통해 조상과 신중 및 불보살 등 다른 신격들의 만남과 무대가 조선후기에도 계속 설행되었다고 하더라도, 수륙재 자체가 조선에서 존폐론의 도마 위에 있었다는 점을 감안하면 유교 조상과 불교의 신격들의 만남이 일상적이었다고 할 수만도 없을 것이다.

오늘날 무속에서 흔히 볼 수 있는 "조상거리"는 특히 조선후기 유교 성리학적 틀에서 특정한 형태를 갖추면서 더욱 가속화 한 것으로 보인다. 즉 유교-무속의 관계성에서 조상과 여러 무속의 신령 및 신격들과의 만남을 추동해 왔던 것으로 읽을 필요가 있다고 본다. 물론 이것이 그 이전에도 무속의 신령들이 가정신앙과 마을신앙 그리고 세시의례나 치병·구제의례 등 일상의 문화와 밀접하게 연동되지 않았다는 뜻은 아니다. 그러한 사실을 보여주는 연구들은 넘쳐나고 있다.[17] 중요한 것은 20세기 이전 조선의 조상의례 문화 속에서 정사-음사의 논쟁 속에 비록

제한된 범주라고 하더라도, 조상이 유교 자체에서 가정과 마을, 나아가 불교와 무속의 신들과 만나고 결합하고 있었다는 점을 구체적으로 확인하는 일일 것이다.

그렇다면 이제 다음 절에서는 20세기 이전 조상과 다른 신격들의 진전된 만남을 포함하여 20세기 한국 종교문화의 지형에서 조상과 만남을 갖는 신격들의 유형과 그 무대에 대해 정리를 해 보면서 계속 논의를 이어갈까 한다.

Ⅲ. 조상의례에서 조상과 신들의 무대

유교의례에서 조상을 모시는 방식은 일정한 형식을 갖추고 있다. 가정에서 가택신을 위할 때나 마을의 성황사에서 동제를 지낼 때에도 일정한 의례의 과정을 따른다. 무당이 조상과 무속의 신령들에게 기도하는 의례나 불교의식에서 조상을 맞이하고 먹이고 보내거나 천도할 때에도 그 나름대로 불보살과 신중들을 위시한 여러 작법절차가 다양하게 펼쳐진다. 그런데 본 연구에서는 이들 개별 종교문화의 종교의례의 과정을 살피고자 하는 데 목적이 있는 것은 아니다. 그래서 조상이 언급되지 않는 무속의례 혹은 불교의례에 대해서는 굳이 논의하지 않고자 한다. 다만 한국 민속종교문화의 영역에서 조상을 상정하지 않고 성립하는 의례의 무대가 거의 없을 정도로 종교적 혼합이나 결합의 양상이 흔히 발견된다는 데 주목하

그림 1 차례상과 성주상

그림 2 차례상과 성주상

그림 3 성주

17) 최인학 최래옥 임재해 편, 『한국민속연구사』 (서울:지식산업사, 1994); 김태곤, 『한국민간신앙연구』 (서울:집문당, 1983).

고자 한다.

위의 <그림 1>과 <그림 2>는 20세기는 물론이고 현재에도 전라도 지역에서 흔히 볼 수 있는 차례나 기일 때의 풍경이다. 그와 대비하여 <그림 3>은 칠석에 경기도 안성의 한 가정에서 가택신인 성주[城主, 成造]를 모시는 상이다. 위의 그림들은 공통적으로 가정의 성주가 언제 어떻게 모셔져야 하는지에 대한 상식과 어긋날 수도 있다. 말하자면 <그림 1>과 <그림 2>는 설과 추석, 기일 등의 날에 조상과 성주가 한 자리에 만나는 모습으로 설명할 수 있다. 조상의례에 가택신을 대표하여 성주로 이름붙여 성주상이라고 하는 상차림이 등장하기 때문이다. 이것은 정초나 상달에 안택을 하여 집안의 여러 가택신을 모시는 풍경과 다름을 알 수 있는데, <그림 3> 경우는 여기에 더하여 과연 가택신을 모시는 의례의 원형은 있을까 하는 의문도 동시에 던지게 한다. 여기서 중요한 것은 조상과 가택신은 별도의 범주에서 기도되는 존재라고 할 수 있으나 한편으로 같은 무대에서 만나는 일은 그 신격들이 일시적으로라도 공동영역을 공유하는 속성에서 비롯된다는 점일 것이다.

그림 4 산신단

그림 5 미륵산신단

그림 6 시제

위의 <그림 4>와 <그림 5>는 산의 영역을 관장한다고 여겨지는 산신(山神)을 모시는 단이다. 이 단의 성립은 산신 자체에 대한 기도와 예배의 문화에서 배태되었을 수 있지만, 여기서는 문중의 선산을 수호해주는 산신을 위한 단에서 비롯된 것이다. 즉 <그림 6>에서 보는 바와 같이 <그림 4>는 성남 중앙공원의 한산이씨 봉화공 종중의 시제의 선영 내에 있는 산신제를 위한 단이다. 이는 앞선 장에서 언급한 바와 같이 조상봉사가 묘제의 형식으로 발전해 가면서 산신과 만나서 의례가 형성되었다는 이해가 타당한 해석이라 할 것이다. 또한 <그림 5>는 청주곽씨 시조의 배후 산에 모셔져 있는 미륵산신단이라 할 수 있는데, 산신이 어느 시기

미륵의 모습으로 현현되었는지 분명하지는 않지만, 이 또한 조상과 산신의 무대에서 충분히 가능한 조합이라고 할 수 있다.

그림 7 서낭제(동해시)　　그림 8 성황동신제(통영시 사량도)

<그림 7>과 <그림 8> 또한 20세기 한국의 마을의례 가운데 하나인 동제에서 조상이 이 무대에 등장하는 모습을 엿볼 수 있다. 그러나 그림에서 보듯이 이 의례에는 중심에 성황지신/토지지신/여역지신(<그림 7>) 놓이고 마찬가지로 <그림 8>과 같이 상당에 계시는 동신에게 음력 초3일 새벽에 제수를 장만하여 기도 올리는 모습과 그 다음날 오전으로 이어지는 마을 내 동신제에서 조상이 뚜렷이 등장하고 있다고 보기는 어렵다. 그러나 두 동제 모두 동민과 주인 각자의 소지를 올리고, 조상들을 위해 '조상상'을 별도로 차려서 동제에 비손하는 형태를 보인다는 점에서 조상이 어느 순간 이 무대에 호명되고 있음을 간파하기는 어렵지 않다. 그래서 이 의례의 전개 과정에 대해 50년 전의 기록을 살펴보면서 조금 더 논의를 이어갈까 한다.

> 部落民이 전체가 참가하는 큰 행사로 洞祭가 있다. 음력 섯달 그믐날 자정이 되면 聖慈庵의 중이 밥 한 그릇을 지어 절에서 내려와 부락 못미쳐 西南端에 있는 당산나무가 마주 보이는 곳에 놓고 동리 무사태평하기를 축원한다. 다음날 해뜨기 전에 당산나무(소나무)에 중이 오는데, 이 때 각 집에서는 각기 정성껏 소지와 음식을

> 장만하여 가져와서 주부들이 빈다. 상에는 흔히 밥, 떡, 당수국(조개, 두부, 문어를 넣어 만든 것), 술, 콩나물, 무나물, 기타 채소, 바다고기, 고기와 촛대 둘을 놓는다. 그리고 깨끗한 옷으로 갈아입고 "당산 할매" "당산 할배"에게 빌면 중이 깽과리를 치며 축원한다. 주부들은 손을 비비고 절을 하면서 "깨진 머리 코뿌리도 하지 말고, 사업 잘 되고 농사 잘 되고, 가내 무사하고 ……"를 되풀이 하고는 소원대로 소지를 올린다. 어느 정도 지나면 가져갔던 음식을 조금씩 뿌리고 가져 온다.[18]

본 연구와 관련하여 위에 보이는 경상남도 사량도 옥동마을의 동신제의 모습에서 주목할 부분은 의례를 주관하고 있는 '중[스님]'의 존재보다는 의례의 주체가 되는 동민들의 행위라고 할 수 있겠다. 말하자면 동민들이 동제의 시기가 되면 스님을 초청하여 마을을 위해 기도하고 축원하는 방식으로 의례를 실천의 무대를 만들어 왔다. 이 무대에서 주부들이 빌고 있는 대상은 표면적으로 '당산 할매' '당산 할배'이지만, '정성껏 소지와 음식을 장만하여' 주로 먹이는 대상은 조상이라는 것을 알 수 있다. 그런데 동제에 각 집에서 음식을 차려 내 오는 상에 대해 묻자, 한 주민이 재미있는 설명을 들려주었다. 그는 "마을의 신인 당산 할아버지 당산 할머니가 기도를 듣고 그 복을 조상이 받으니까"[19]라는 인식을 들려주었다. 일반적으로 동제에서 올리는 소지는 소지를 사르는 과정에서 개인 혹은 마을 공동체가 소원하고 기도하는 바가 그러한 권능을 가능케 하는 신존재에게 수승하게 전달되고 구현될 수 있다는 믿음 구조에서 발출하고 있다고 할 수 있다. 그런 까닭에 이 제보자의 경우 동신이 그러한 권능이 있음을 인정하면서도 조상에게 그 복이 전이될 수 있다고 이해하고 있는 것이다. 그렇다면 위의 기록이 전하는 바 동민들이 잘 차려서 들고 나온 상은 곧 조상을 위하면 그 복이 다시 자신들에게 전해진다는 믿음을 갖고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.

이러한 소원과 기복의 믿음구조가 만들어 내는 동신제에서 조상이 비록 특별한 영험성이 없다고 하더라도 존재론적으로 제거될 수 없게 되는 이유라고 볼 수 있다. 그렇다면 이 마을의 의례에서 스님의 존재는 무엇을 말해 주는 것인가. 이 또한

---

18) 『한국민속종합조사보고서』 경상남도 편, (1972), 132

19) 경상남도 사량도 내지마을 김씨 할머니(1942년생)

일반화하여 언급하기는 어렵지만, 소위 보다 큰 권능을 지닌 '큰신'의 위력을 직간접적으로 담아내는 일을 돕는 매개존재[mediumship]로서의 스님의 위상을 생각해 볼 수 있을 것이다. 말하자면 주신(主神)이 당산 할아버지와 당산 할머니가 아닌 것이 아니라, 법사스님을 통해 구조적으로 닿을 수 있는 더 큰 힘을 향하는 마을 사람들의 기도의 목소리를 전달하려는 의도도 보인다. 여기에는 비판적 시각이 있을 수 있지만, 사량도에는 지금도 스님을 모셔서 동신제를 주관하는 경우가 대부분인데, 이때 주부들이 "부처님도 우리마을을 지켜주지요."[20]와 같은 진술을 별스럽지 않게 뱉어내고 있다. 이러한 의례구조는 조상과 동신이 만나는 무대 이상의 의미를 새기고 있다고 본다. 말하자면 비록 작은신으로 표상될 수 있는 조상이 큰신들의 무대에서 여전히 기능적으로 존재할 수 있는 이유를 논의할 수 있게 하기 때문이다. 그렇다면 이를 조금 더 개념화 하여 20세기 한국의 민속종교 환경에서 조상과 결부된 어떤 의례의 무대가 있을 수 있고 거기에 등장하는 신령이나 신존재들이 인간과 어떤 의례의 작용원리를 갖고 상호 연결되고 있는지 살펴볼 수 있을 것으로 본다.

<표 3> 주요 민속종교와 조상의 결합

종교문화	신령 및 신과 조상의 무대
유교	· 조상 단독 · 가택신+조상 · 마을신+조상
무속	· 굿의 신령들+조상[21]
불교[22]	· 불보살 및 신중들+조상
민족종교[23]	· 창교주 또는 대안적 신격들+ 조상

20) 경상남도 사량도 내지마을 최씨 할머니(1936년생)

21) 최길성, 『한국민간신앙의 연구』 (대구:계명대학교출판부, 1989), 89-1116

22) 불교의식의 조상의례와의 만남과 그 무대는 조선 성리학적 조상관과 결합하여 20세기 한국에도 지속되었는데, 여기에는 칠칠재를 비롯하여 불교식 기재와 우란분절에서의 영가천도, 그리고 최근의 합동차례 등도 포함될 수 있다고 본다. 또한 최근 대한불교

위의 <표 3>과 같은 도식은 거칠지만, 개념적으로 가능하거나 현상적으로 의례의 현장에서 확인되고 있는 지점이기도 하다. 다만 이 양상을 설명하는 틀은 각 종교문화의 전통과 의례의 구조와 원리의 차원에서 해명되고 이해되어야 할 성격임을 알면서도 그들의 신령 내지는 신격이 호명되고 기도되는 동시에 '조상' 또한 의례의 장치에서 구체적으로 활용되고 있다는 측면에서 본 논문의 주제의식과 맞닿아있다고 본다. 그렇다면 이제 이들 민속종교와 조상의 만남과 무대는 왜 의례 주체와 참여자들에게 받아들여지고 결합되고 있는가 하는 실제 작동원리를 살펴보면서 20세기 한국 종교문화 지형의 변화와 변용이 의미하는 바를 계속해서 탐색해 보고자 한다.

Ⅳ. 조상과 신적 결합의 작동원리: 기도와 복

의례는 종종 새로운 사상을 앞세운 종교의 '새로움'을 평가하는 잣대가 되기도 한다. 20세기 한국종교사에서 여러 종교가 유입되고 또 자생 종교가 생겨나는 가운데 의례적 실천에서 조상은 거부되거나 보다 큰 신들과 결합하는 양상에서 존재의 모습을 갖추어 가고 있었다. 이러한 결별 혹은 결합이 가능했던 이유는 조선

조계종이 적극적으로 수륙재나 예수재를 자신들의 의식 속으로 전유하는 과정에서도 조상이 결코 생략되지 않는다는 측면을 염두에 두고 있다.

23) 여기서 민족종교라고 함은 "근대 한국의 자생적 신종교를 대표하는 동학-천도교, 증산계 교단, 원불교 등" 주변종교의 한계를 벗어나서 '후천개벽(後天開闢)'의 새로운 대안적 교리를 제시하고 동학혁명을 비롯한 능동적이고 적극적인 사회적 실천을 구현했던 '대안종교(alternative religion)'로서의 의미를 의식하고 있다.(박종천, 「'서발턴(subaltern)'의 관점에서 본 한국의 자생 신종교 사상-수운, 증산, 소태산의 비교를 중심으로」, 『대순사상논총』 37 (2021): 146). 그러나 이들의 종교적 실천의 양상을 보면, 비록 사상적 측면에서 탈-서발턴적 대안종교로서의 근대 한국의 자생 신종교들이 지닌 특징을 보인다고 주장할 수는 있겠지만, 그 의례의 내용에 있어서 상당수의 민족종교가 '조상'을 놓지 않는다는 점에서 조상담론의 연속상에서 이해해도 무방하다고 본다.

성리학은 주자가례를 통해 조선인들에게 자신들이 모시고 기도할 수 있는 존재로서의 조상을 분명히 인식시킴과 동시에 의례의 형식과 내용 또한 전파시킨 영향이 컸다고 할 수 있다. 그 결과 조선이 문을 닫은 이후에도 조상은 두 가지 의례적 측면에서 계속해서 다른 신령 혹은 신적 존재와 결합할 수 있는 여지를 남겨놓았다고 본다. 그 하나가 조상의례에서 중시된 혈연적 관계성을 의례적으로 확장하는 방법론을 통해서이며, 다른 하나는 의례적 기도를 통한 호혜적 댓가인 '덕(德)', '복(福)', '운(運)'과 같은 선물구조[24]의 작동원리를 통해서이다.[25] 본 장에서는 이러한 측면에서 조상론 자체의 확대재생산의 유효성을 언급하고 그 이후 조상이 다른 신령 혹은 신격들과의 결합의 효과를 기도와 복의 측면에서 살펴보고자 한다.

① 가정의 전통에 따라 나타나는 신령이 다르다. 조씨 집안의 조상 중 하나가 미륵불을 모신 신전을 세웠고, 후손들이 오랫동안 그 신전을 관리했다. 조씨 집안의 여성들은 그곳에서 치성을 드렸다. 조씨 가정에서 굿을 할 때 먼 미륵이 불사와 함께 나타났다.[26]

② 저명한 남자 조상은 만신이나 보살처럼 만신전의 신이 될 수 있다. 만신이 이 점괘에서 조상 중에 "대궐에서 칼을 차고 다니던 사람", 즉 무관(武官)이었음을 밝혀내기도 한다. 비록 먼 조상이지만 이 조상은 강력한 장군신으로서 그 가정에

24) 선물구조는 비유적 표현에 가깝다. 관계의 측면에서 보면, 조상-후손(친인척, 때로는 이웃도 가능) 사이에 교환되는 선물-답례의 호혜적 증여의 구조를 의미한다고 할 수 있다. 가령 조상에게 혹은 조상을 위한 제사 혹은 재(齋)의 봉향, 공양에는 조상의 보호 아래 일상의 무탈(無頓)을 바라는 기도도 포함되고, 직접적으로는 조상의 묘하에서 위토에 의지해 살아가는 후손들로서는 그에 대한 답례로 제사를 올리는 행위도 생각해 볼 수 있다. 물론 여기서 말하는 조상-후손간 선물구조는 반드시 물리적 상태변화가 인지되지 않아도 성립될 수 있다.

25) 김동규는 '운' 혹은 '운세'와 '신령'의 도움이 결합되어 현대 한국인들의 무속 실천이 가능하다고 보았다. 그런데 본 연구에서는 기도가 조상, 신령 및 신적인 도움을 이끌어 호혜적 선물인 운 또는 복에 이른다는 점을 논의해 보려고 한다(김동규, 「현대 무속 세계관의 설득구조:'운세'와 '신령'의 결합」, 『한국학연구』 61 (2017): 63 참조).

26) 로렐 켄달(Laurel Kendall), 『무당, 여성, 신령들: 1970년대 한국 여성의 의례적 실천』, 김성례·김동규 옮김 (서울:일조각, 2016), 231.

영향을 끼친다. 이 가족은 소매가 넓은 남철릭과 붉은 갓을 장군에게 바치거나, 붉은 소매가 달린 검은색 도포를 신장에게 바친다.[27]

③ 배씨 가족의 대왕(大王)은 빈약하고 즉석에서 급조된 저명한 조상들에 비하면 월등하다. 잘 알려진 양반 종족의 한 지파(支派)인 배씨 집안은 종가와 가까운 관계를 주장한다. 두 명의 배씨 조상들이 조선시대 초기 왕의 자문기관인 홍문관에서 고위관직을 지냈다. 이들 중 한 명의 둘째 아들이 배씨종족의 지파의 시조가 되었다.[28]

위의 ①, ②, ③의 사례는 20세기 무속의 세계관에서 조상이 혈통(descent)을 중심으로 확대되는 양상으로 읽을 수 있다. 그리고 이러한 사례는 20세기 무속의 현장에서 손쉽게 들을 수 있는 이야기에 속한다. 그런데 본래 주자의 성리학적 유교의 조상관념에서 조상은 앞서 <표 2>에서 알 수 있듯이 종법 질서에서 대종(大宗) 혹은 소종(小宗)이 발생하는 것은 자연스러운 출계율을 따를 수 있지만, 대개의 서인들에게 조상은 고비(考妣)를 제사하는 녜(禰)와 그 윗대 조상의 기일에 제한된다고 할 수 있다. 조상이 확대되는 것 자체가 의례 주체들에게는 현실적 부담일 수 있기도 했던 것이다. 그런 이유로 20세기 신분철폐와 전국민의 양반화, 사제화의 영향 아래서도 한국의 조상봉사는 4대까지가 제일 관건이었다. 그런데 조선후기에 들어서면서 절사를 비롯하여 시조제나 선조제가 묘제의 형식으로 발달하는데, 이러한 양상은 동족촌과 종중/문중 형성이 서로를 추동하고 견인하는 순환적 관계로 발전하기에 이르렀다.[29] 이 의미는 잠재적으로 묘제에 따라 조상이 실질적으로 확대될 수 있는 가능성이 이미 열려 있었다는 사실이다. 따라서 20세기 무속에서 조상을 적극적으로 수용해 나가던 시기, 조선의 가택과 선영에서 모셔오던 유교의 조상들이 대거 무속의 조상이 될 수 있었다고 보인다. 이로 인해

27) 켄달, 『무당, 여성, 신령들: 1970년대 한국 여성의 의례적 실천』, 231.

28) 켄달, 『무당, 여성, 신령들: 1970년대 한국 여성의 의례적 실천』, 232.

29) 정승모, 『조선후기 지역사회구조 연구』 (서울:민속원, 2010); 심일종, 「한국 유교 종족의 례의 특징과 의미: 시제의 '순례화'와 '조상종교론'을 중심으로」, (2018).

위의 ①, ②, ③의 사례와 같이 특정 성씨의 조상이 신령이 되기도 하고, '먼 조상'에도 불구하고 이들이 장군이나 신장이 되어 친인척과 직계·방계를 불문하고 살아있는 후손들에게 영향력을 끼칠 수 있는 위력을 갖추어 나갔다고 볼 수 있다. 결국 무속의 사례를 통해 앞서 Ⅱ장과 Ⅲ장에서 살펴 본 바, 조상과 무속의 신령 및 신격이 만나기도 하며 또 굿당이 그런 무대가 되기도 하다는 것을 확인할 수 있었다. 더욱이 무속에서는 유교의 조상을 혈연적 혹은 비혈연적 유비(analogy)를 통해 적극적으로 확대생산하고 있음을 알 수 있다.

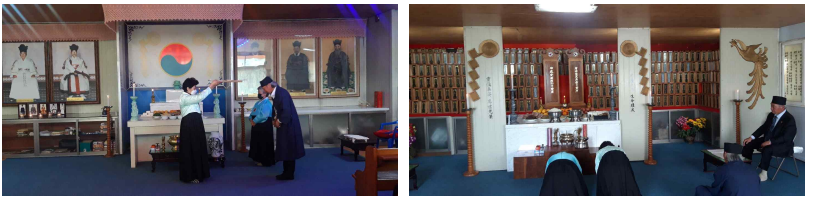

그림 9 천진교 제세주 승천기념일

그림 10 대순진리회 입도치성(좌)와 낙성식치성(우)

한편 <그림 9>와 <그림 10>은 한국 근대 자생종교, 즉 본 연구에서 언급하고 있는 민족종교의 두 사례이다. <그림 9>의 천진교 제세주 승천기념일 의례는 동학의 창시자인 수운 최제우(1824~1864)의 기일로, 천진교는 구암 김연국의 시천교에서 이어져 오는 동학계열의 민족종교다. 특히 초기 동학(東學)은 ᄒᆞᄂᆞᆯ님[上帝, 天主]을 위하고 모시는 '위천주(爲天主)','시천주(侍天主)'사상으로 신 또는 신령에 주목하는 신 중심적 신학[30]을 이끌면서도 당시의 민중들이 종교신앙적 자양분으

30) 최종성, 『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』 (서울:민속원, 2009), 78-85.

로 삼고 있던 조상이라는 유교의례정치학적 측면을 완전히 제거할 수는 없었다고 보인다. 그런 영향은 20세기 동학 교세의 흐름에서 종교의 길을 걸어가는 천진교의 의례현장에서도 발견된다는 점이다. 즉 시천주의 신 중심적 신학이 여전히 작동하고 있는 가운데 제세주를 비롯하여 순령전과 춘추전에서는 많은 위령과 영가 조상이 함께 봉사되고 있다는 사실은 여전히 주목해 볼 대목이다.

또한 위의 <그림 10>은 증산계열의 민족종교인 대순진리회(大巡眞理會)에서 오늘날에도 흔히 볼 수 있는 치성의례다. 이 종교의 신앙 대상은 주지하는 바와 같이 입도치성시 위패에 적시하듯이 "구천응원뇌성보화천존강성상제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)"로 전지전능한 하느님을 뜻한다고 할 수 있다.[31]

> ④ 상제께서 종도들에게 절사를 가르치셨도다. 어느 명절에 이런 일이 있었느니라. 김형렬이 조상의 절사를 준비하였으나 상제의 명을 받고 마련하였던 제수를 상제께 가져갔더니 상제께서 여러 종도들과 함께 잡수시고 가라사대 「이것이 곧 절사이니라」하셨도다. 또 차경석도 부친의 제사를 준비하였던바 그 제수를 상제와 여러 종도들과 함께 나눴도다. 이 때에 상제께서 종도들에게 「이것이 곧 제사이니라」고 가르치시니라. 이후부터 형렬과 경석은 가절과 제사를 당하면 반드시 상제께 공양을 올렸도다.[32]

위 ④의 이야기는 『전경』「교운」편에 등장하는 내용인데, 여기서 보면 상제가 종도들의 절사나 제사를 금하라는 가르침을 하지는 않는다. 오히려 절사와 제사의 형식을 바꾸고 있다. 즉 각 종도들의 '혈통적' 조상에게 직접 제사하지 않고, 조상을 위해 준비한 제수를 상제에게 올리고 그 음식을 함께 나누어 먹는 '신종교적' 의례의 전환이 보인다고 하겠다. 이는 전통적으로 유교 조상의례와는 형식을 달리하는 듯 보이지만, 궁극적 내용 즉 복이 상제를 정점으로 하여 조상-자손으로 이어진다는 구조에서 볼 때, 의례에서 인격적 하느님을 상정한 변용에 다름 아니다. 즉 하느님인 상제가 제수를 준비하는 이들(ex, 김형렬 or 차경석)의 조상과 연결되

31) 『대순진리회요람』 참조.

32) 대순진리회 『전경』「교운」1장 45절

고 있다는 전제[33]를 인정하기에 가능해지는 조상-자손 '복 전달체계'의 또 다른 유형인 셈이다. 전경에 조상에 관한 이야기로는 이것이 유일하기는 하지만, <그림 10>에서 보듯 입도치성이나 낙성치성 등 수많은 의례적 행위에서 남과 이웃이 조상으로 확장되고 있고 궁극적으로 강성상제와 닿는다는 인식을 바탕으로 남과 척을 짓지 말고, 남을 잘되게 하라는 상생윤리철학을 보이고 있다. 이처럼 조상은 20세기 근대 한국 자생종교인 대순진리회의 신앙생활에서 중요하게 관철되고 있으며, 이들에게 나와 남과 이웃의 조상과의 관계가 곧 해원(解冤)과 보은(報恩)의 상생에 중요한 메타포로 작용하고 있음을 확인할 수 있다.

본 연구는 앞서 조상이 무속이나 민족종교의 신령 및 신들과 결합하면서 가정의 구성원이 조상을 통해 치성의 결과 복을 받기도 하고, 또 내가 나의 조상을 통해 천주나 하느님과 같은 큰 신격들과 연결되기도 하고, 남과의 관계에서 보은의 상생에 개입하는 주체로도 인식되는 것을 보았다. 이러한 모습은 유교적 의례행위의 효과와 관련하여 '조상덕' '조상탓'을 하는 사유로 이어져[34] 근대종교문화의 환경에서 여전히 위력이 발현된 것으로도 해석해 볼 수 있을 것이다.

한편 민족종교의 경우 기도하고 예배를 하고 치성을 드리는 의례 주체자 혹은 의례적 후원자에 응답하여 호혜적으로 복을 결정하는 주체가 반드시 조상이라고 볼 수는 없는 사례들도 발견된다. 즉 기도에 따른 복의 호혜적 원리는 반드시 조상을 상정하지 않아도 달성되는 성격으로 읽히는 대목이다.

> ⑤ 산신은 보살이 큰 권도로 불사(佛事)를 도와 교화하다가 중생을 위해 자비를 일으켜서 자취가 신위(神位)에 이르게 된 것입니다. 그렇기에 중생들이 복을 구하면 주고 재물을 구하면 주고 자식을 구하면 주고 빈곤은 부귀로 구제합니다. 그러하니 전각을 세워서 편안히 받든다면 또한 좋지 않겠습니까? 산신각을 새로 건립하는 일로 단문(檀門)에 널리 고하노니 선한 인연을 함께 맺기를 천번 만번 빌고 받들어 기원합니다.[35]

---

33) 박인규, 「증산계 종단의 치성의례: 대순진리회를 중심으로」, 『한국종교』 48 (2020).
34) 임돈희, 「한국조상의 두얼굴: 조상덕과 조상탓」, 『한국민속학』 21 (1988).
35) 『應雲空如大師遺忘錄』 「山神閣勸善文」 (한국불교전서 10, p.743).

⑥ 임신년(1872) 봄에 해남의 선비[秀士] 김태희(金台禧)가 가산을 내어 읍의 주산인 금강산(金剛山)의 은적암(隱跡庵)에 산신각을 세웠다. 이는 부모를 위해 생전의 복을 빌고 사후 영혼을 천도하기 위함이요, 자손에게 면면히 이어지기를 바라서이다. 매년 외신(外神)인 산신에게 제사 올리기를 (불교의) 내신(內神)과 다르지 않게 하면 이것이 바로 마음을 한 곳에 집중하여 부모를 받드는 공경함일 것이다.[36]

위의 사례 ⑤는 산신(山神)을 사찰 내의 산신각에 모시는 하나의 새로운 풍조를 알리는 내용을 응운인전(應雲仁全, 1794-?)의 「산신각권선문(山神閣勸善文)」에서 확인할 수 있다. 여기서는 산신이 중생에게 복을 주고, 재물을 주고, 자식을 주고, 부귀를 주는 존재로 나타난다. 또 다른 사례인 ⑥은 범해각안(梵海覺岸, 1820-1896)이 전라도 해남 은적암(隱跡庵)에 남긴 산신각창건기문이다. 여기에는 19세기 후반 지방 사족이 산신각을 세우는 공덕을 지으면서 부모의 생전의 복과 사후의 천도를 비는데, 이 복이 자손에게도 면면히 이어지기를 바라고 있다. 이 두 사례는 산신이 기도하는 중생에게 혹은 그 중생이 소원하는 대상에게 복을 주는 주체로 설정되고 있다. 비슷한 맥락에서 "(시조의 선영은) 죽음에서 발생하는 부정으로 명산의 정결함과 모순되지만, 친족집단의 복의 원천이라 할 수 있는 묏자리의 힘은 여성들의 치성을 아들과 가족의 복으로 연결시키는 명산의 힘과 유사하다."[37] 즉 여기서 확인할 수 있는 것은 산신이나 명산의 신, 즉 신령과 인간의 호혜적 관계가 '정성/치성'과 '복'의 작동 원리다.

그렇다면 조상이 자손이나 후손의 정성에 복을 주는 원리는 나타날 수 없는가. 그렇지 않다. 『한국구비문학대계』에서 <제사> 설화를 사례로 모아 분석한 글에 따르면, 후손의 정성으로 조상이 발복하거나 음복을 주는 사례가 다수 있다고 한다. 특히 과객의 제사라도 정성을 다해 나눔과 공덕을 지으면 복을 받을 수 있다는 내용이 상당수 보고되고 있다.[38] 이러한 특징은 해석하기에 따라 조상을 통한 복

36) 『梵海禪師文集』권1 「隱跡庵山神閣創建記」(한국불교전서 10, p.1076).

37) 켄달, 『무당, 여성, 신령들: 1970년대 한국 여성의 의례적 실천』, 228.

의 구조가 확장되어 신령, 신들의 복이 직접 주체에게 다가가는 구조로 발전했을 수 있음을 가정해 볼 수도 있다. 그리고 조상이 있는 의례에서는 조상에게(ex. 천도재와 같이) 혹은 조상을 통해 조상의 후손에게 기도의 효험이 발현되는 구조를 상정하는 것도 큰 무리는 없다고 본다.

그림 11 봉원사 우란분절 재회

『우란분경(盂蘭盆經)』에는 목련(目連)존자가 부처의 말에 따라 승려들이 자자(自恣)하는 음력 7월 보름에 백미와 오과를 장만하여 불(佛)·법(法)·승(僧) 삼보(三寶)에 공양함으로써 아귀옥에 떨어진 어머니(亡母)의 고통을 구해 주는 이야기가 실려 있는데, 후세 사람들은 이날이 되면 사찰에 가서 갖은 음식으로 공양하고 조상의 명복을 비는 재회가 오늘까지 전해지고 있다. 이 이야기는 죽은 영가의 천도(薦度)를 위해 자손이 대신 합장하고 복을 비는 공덕행위라고 할 수 있다. 그렇다면 지옥에서 고통받는 이들을 위한 공덕이 소위 회향(廻向)하는 메커니즘은 어떻게 이해해 볼 수 있을까. "불교 체계의 논리에 따르면, 공덕이 회향될 때, 그 공덕은 기다리고 있던 아버지(peta), 혹은 조상들(petas)이 받게 되고 그들은 그 공덕의 힘으로 좀 더 나은 상태로"[39] 나아갈 수 있게 된다. 이 과정은 소위 '회향'이 불교 수행에 퍼지기 시작한 이후에 천상의 신들 또한 직접 능동적 도덕적 주체라는 생각이 작동하기 시작[40]하면서부터라고 할 수 있다. 즉 이러한 메커니즘에서 인지적으로 친척 가운데 누구든 조상이 될 수 있으나, 자주 생각하고 서로 소통하

38) 심일종, 「유교 제례의 구조와 조상관념의 의미재현」(박사학위논문, 서울대학교, 2017)
39) 곰브리치, 『곰브리치의 불교강의』(서울: 불광출판사, 2018), 149.
40) 곰브리치, 『곰브리치의 불교강의』, 83-84.

는 조상이 후손들의 회향의 대상이 되며, 이로 인해 천상의 신들은 기도하고 공덕을 지은 이에게도 능동적 주체로서 회향[복]을 전달해 줄 수 있게 된다. 물론 여기서도 매개 혹은 원인적 작인은 조상이 됨을 알 수 있다.

『禮記』「曲禮」에 "제사를 지낼 대상이 아닌데 제사 지내는 것을 음사라 하는데, 음사에는 복이 없다.(非其所祭而祭之, 名曰淫祀, 淫祀無福)"라는 구절이 있다. 또 『論語』「八佾」편에 "하늘에 죄를 얻으면 빌 곳이 없다.(獲罪於天, 無所禱也)"라는 대화가 나온다. 이 구절들은 유교 철학에서 의례적 기도와 호혜적 복의 관계를 잘 설명해주고 있는 구절로 회자되고 있다. 그러나 이 원칙이나 규정이 얼마나 잘 지켜지고 실효성을 발휘했는지 진단하기는 어렵다. 실제로 조선의 사람들 가운데는 의도와는 달리 음사에 제사하고 기도하는 의례행위를 지속해 왔다고 판단해도 무리는 없을 듯 하다. 또 조상의 신주에 제사하지 않는 죄를 짓고도 여러 신령, 신격에 빌어 왔던 것으로 보인다.

그러나 앞서 여러 사례를 살펴보았듯이, 20세기 한국인들에게도 여전히 조상을 위한 혹은 조상에 대한 의례문화는 면면히 이어지고 있다. 물론 가택신, 마을의 동신, 무속, 불교, 민족종교 등의 사례에서 보듯이 조상은 성리학적 유교의 조상관에 국한되지 않고 여러 신령이나 신격을 만나고 때로는 새로운 무대에서 적응해 가는 모습이다. 무엇보다 20세기, 21세기 한국 종교문화의 지형에서 조상은 단독으로 절대적 힘이나 권능을 갖는 존재자로 재탄생했다고 할 수도 없다. 더욱이 조상은 다른 종교의 신령이나 신격과 결합하는 무대에서 여전히 혈연적이거나 유사혈연적 친밀성으로 갖는 존재이지만, '번듯한' 종교의 '큰신'들의 틈에서 자식이나 후손들의 정성과 기도의 덕으로 복을 실어나르는 주체로 인식되기도 한다. 그만큼 20세기 조상은 초월적이고 절대적인 신중심 신학의 틈에서 실질적인 복의 전달자이자 의례의 대상으로 한국인들의 영성에서 살아 숨쉬는 존재임을 본 논문을 통해 논의하고 주장하고자 하였다.

V. 나오는 말

본 논문은 한국 민속종교에서 광범위하게 모셔지고 있는 조상(祖上)과 조상의례에 등장하는 신령이나 신격의 관계에 초점을 맞추고 있다. 20세기 한국의 조상의례 문화는 이전과는 다른 신령, 신격들과 만나고 그 만남의 무대에서 익숙하지 않은 자리배치를 맞이해야 하는 경우의 새로움에 노출되어 있다고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 그동안 관행적으로 서로 다른 장소, 시간에서 기도되던 신/신령들이 여타의 변화된 종교환경에서 같은 의례의 공간과 형식에 초대되고 있기 때문이다. 이처럼 한국의 조상은 조선후기와 20세기를 거치면서 조선 성리학적 질서체계에서 작동하던 방식에서 불가피한 변화를 맞이하게 되었다. 즉 조상은 조선사회에서 일고 있던 일련의 새로운 사상적 흐름과 서양에서 유입되는 '신'들의 신앙적 개념 속에서 근대 종교화의 길에 들어서고 있었다고 할 수 있다. 그래서 본 연구의 관심은 일차적으로 조상, 신령, 신들의 자리나 이들의 섞임에서 새롭게 발견되는 현상을 '혼합현상(syncretism)' 혹은 '결합'의 차원에서 논의하고자 하였다. 아울러 이들 조상, 신령 그리고 신을 대상으로 하는 기도(祈禱, prayer)를 통해 종교의 혼합현상에 주목하고자 하였으며, 조상은 연구의 편의와 근대 이전의 유교문화의 영향을 감안하여 조선후기 『주자가례』의 보급 및 확산에 따른 제사문화의 제 양상에서 언급되는 조상의 범주를 연구의 준거틀로 삼았다.

본 논문은 바로 이 종교현상을 조상과 새로운 신들의 만남으로 규정하고 나아가 그들이 만나는 무대를 오늘날의 현장, 즉 가택, 마을, 무속, 불교, 그리고 민족종교 등에서 포착하고 의미를 새겨보려는 연구이다. 그만큼 조상의례는 근대 한국종교의 현장에서 여전히 한국인들에게도 중심적으로 실천되는 의례의 대상이라는 것을 확인할 수 있었다. 그런 측면에서 의례적으로 실천되는 조상을 위한 공간/장소는 때로는 조상으로서는 불가피한 곳에 좌정할 수 밖에 없어서 만나게 되거나 또는 의례의 주체나 의례의 사제가 조상을 필요하면서 기도대상으로 성소에 나아가 새로운 신령 또는 신격을 만나는 경우가 있었다. 무속과 불교 그리고 민족종교 등이 그러한 요청에 의해 조상이 20세기에도 중요하게 기능할 수 있었다고 할 수 있다.

끝으로 본 논문에서는 조상이 두 가지 의례적 측면에서 다른 신령 혹은 신적

존재와 결합할 수 있는 여지가 있었다고 보았다. 그 하나가 조상의례에서 중시된 혈연적 관계성을 의례적으로 확장하는 방법론을 통해서이며, 다른 하나는 의례적 기도를 통한 호혜적 대가인 '덕(德)', '복(福)', '운(運)'과 같은 선물구조의 작동원리를 통해서이다. 즉 복은 조상과 함께 진행되는 여러 의식, 행위 혹은 언어들을 행한 의례주체들에게 보다 '큰 신'이라고 할 수 있는 신령이나 신들이 호혜적 배푸는 선물의 유형을 보이고 있다고 보았다. 그런 측면에서 이 연구는 조상론 자체가 계속해서 확대재생산 되고 있었던 유효성을 논의하는 데 유용한 시각을 던져주었으며, 그 이후 조상이 다른 신령 혹은 신격들과의 결합의 효과를 기도와 복의 관점에서 다룰 수 있었다. 일반화하여 언급하기는 어렵지만, 소위 보다 큰 권능을 지닌 '큰신'의 위력을 직간접적으로 담아내는 일을 돕는 매개존재[mediumship]로서의 조상의 위상을 생각해 볼 수 있게 된 것이다. 말하자면 이 구조에서 바로 조상이 중요한 매개자가 되기도 하고 또는 의미있는 연결성을 만들어내는 존재로 인식되고 있다고 여긴다. 결론적으로 본 논문은 기도와 복이라는 독특한 한국적 의례구조가 조상, 신령 그리고 신과 의례주체 사이에 상호작용하면서 구현되고 있다는 것을 주장하고자 하였다. 또한 이를 통해 조상 혹은 조상신들이 여전히 한국인들의 종교적 신심에 굳건히 자리잡고 있는 원리를 규명해 보는 데 일조하기를 기대한다.

주제어: 민속종교, 조상, 조상의례, 조상종교, 기도, 복(福), 호혜성, 유교 제사, 재(齋), 성소, 혈족, 친연성

원고접수일: 2021년 11월 14일
심사완료일: 2021년 12월 23일
게재확정일: 2021년 12월 28일

참고문헌

『논어』「팔일」
『韓國文集叢刊』 68輯,「愚伏集 別集 卷四 年譜」
『한국민속종합조사보고서』 경산남도편, 서울: 문화공보부 문화재관리국, 1972
『대순진리회요람』
『전경』(대순진리회)
『한국불교전서』10,『應雲空如大師遺忘錄』「山神閣勸善文」
『한국불교전서』10,『梵海禪師文集』권1,「隱跡庵山神閣創建記」
『우란분경』

김동규.「현대 무속 세계관의 설득구조:'운세'와 '신령'의 결합」.『한국학연구』61 (2017): 41-69.
김태곤.『한국민간신앙연구』. 서울: 집문당, 1983.
_____.「무속과 불교의 습합」.『한국민속학』19, (1986).
리처드 곰브리치.『곰브리치의 불교 강의』. 송남주 옮김. 서울: 불광출판사, 2018.
박인규.「증산계 종단의 치성의례: 대순진리회를 중심으로」.『한국종교』48 (2020): 63-99.
박종천.「『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활」.『국학연구』24 (2014): 261-309.
_____.「'서발턴(subaltern)'의 관점에서 본 한국의 자생 신종교 사상-수운, 증산, 소태산의 비교를 중심으로」.『대순사상논총』37 (2021): 141-190.
방원일.「혼합현상에 관한 이론적 고찰: 종교문화의 만남을 서술하기 위하여」.『종교문화비평』33 (2018): 55-89.
심일종.「한국 유교 종족의례의 특징과 의미: 시제의 '순례화'와 '조상종교론'을 중심으로」.『종교문화비평』32 (2018): 288-327.
_____.「조선전기 국행수륙재 찬품연구」.『민속학연구』43 (2019): 99-131.

_____.「유교 제례의 구조와 조상관념의 의미재현」. 박사학위논문, 서울대학교, 2017.

_____.「조선후기 '里社'의 도입과 마을성황사의 유교적 진전」.『민속학연구』43 (2018): 49-76.

임돈희.「한국조상의 두얼굴: 조상덕과 조상탓」.『한국민속학』21 (1988).

정승모.『조선후기 지역사회구조 연구』. 서울: 민속원, 2010.

최길성.『한국민간신앙의 연구』. 대구: 계명대학교출판부, 1989.

최광식.「무속신앙이 한국불교에 끼친 영향-산신각(山神閣)과 장생(長性)을 중심으로」.『한국인류학 30년: 민족과 문화』, 김광억 엮음. 서울: 정음사, 1988.

최인학·최래옥·임재해 편.『한국민속연구사』. 서울:지식산업사, 1994.

최종성.「조선전기 종교혼합과 반혼합주의: 유교·불교·무속을 중심으로」.『종교연구』47 (2007): 37-81

_____.「감악산의 민속종교」『종교와 문화』31 (2016): 1-49.

_____.「일제강점기 의례매뉴얼과 민속종교」.『역사민속학』52 (2017): 197-250.

_____.『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』. 서울: 민속원, 2009.

켄달, 로렐.『무당, 여성, 신령들: 1970년대 한국 여성의 의례적 실천』. 김성례·김동규 옮김. 서울:일조각, 2016.

Daniel Foor. *Ancestral Medicine: Rituals for Personal and Family Healing*. Rochester : Bear & Company, 2017.

Friedrich Heiler. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 1932.

한국고전번역원, 한국고전종합DB(db.itkc.or.kr)

Abstract

Prayers for Ancestors, Spirits, and Gods

: Focusing on the Ritual Combination of Divine Beings

Sim, Il Jong (Seoul National Univ. of Science and Technology)

This paper focuses on the relationship between ‘ancestor’ widely served in Korean folk religion, and various divine entities appearing in ancestral rites. Throughout the late Joseon Dynasty and the 20th century, the belief and practice involving ancestors have been inevitably changed from the way it operated in the Joseon Neo-Confucian order system. Specifically, I argue that ancestors have been stepping on the way to becoming understood with reference not only to a series of new ideological trends in the late Joseon society but also to a modern religious concept such as “god.” In this paper, I try to illuminate the way how ancestors are firmly established in the religious beliefs and practices of Korean people. This paper defines the establishment of ancestors in the religious realm of Korea people as a compromise between ancestors and new gods. In order to understand how they (re)act to each other, I pay attention to a stage on which they meet such as Confucian rituals, shamanic rituals, and the rituals of Korean New religions. Furthermore, I will indicate that the divine figures, to whom many prayers are devoted, would reciprocally bestow “Good Luck (福)” on the worshippers. Finally, I maintain that ancestors play an important intermediary role in this reciprocal circle.

Key words: Folk religion, Ancestor, ancestral ritual, Ancestor religion, prayer, Good Luck (*Bõk*福), reciprocity, Confucian ritual, *Jae* (齋), sacred place, blood

relative, affinity