■ 민족문화연구 제85호(2019.11.30), 고려대 민족문화연구원, pp.219-248.
http://doi.org/10.17948/kcs.2019..85.219

【특집2: 한국 문화의 정체성 연구】

가족종교의 관점에서 보는 한국종교문화*

박종천(朴鍾天)**

목 차

1. 한국종교의 문화정체성, 어떻게 접근할 것인가?
2. 혼성적 가족종교, 타자의 눈에 비친 한국종교문화
3. 가족종교의 관점과 종교문화의 역동적 이해
4. 한국적 가족과 가족종교의 특성
5. 조상숭배의 가족종교와 가부장적 종교문화의 변용
6. 가족종교의 현대적 변용과 영적 어머니의 위상 강화
7. 종교가족과 가족종교의 역사와 전망

국문초록

한국종교의 문화정체성을 온전하게 탐색하기 위해서는 그에 대한 내부의 인식과 외부의 시선을 비교 검토하고 종교문화의 개성이 다양한 역사적 전개와 복합적인 문화적 맥락에서 지속적으로 재구성되는 양상을 주목하면서, 그러한 흐름이 종교문화의 범주를 넘어서서 한국문화의 다양한 범주에서도 적용되는 양상을 확인할 필요가 있다. 이 글에서는 외국 개신교 선교사들을 중심으로 타자의 눈에 비친 혼성적 한국종교문화의 특징을 한국의 종교가 구성해온 '종교가족'의 상호문화적 작용으로서 전제하고, 다양한 개별적 종교전통들이 특정한 역사적 계기와 문화적 맥락에서 복합적이고 중층적으로 구성해온 '가족종교'의 양상을 검토하였다. 특히 의례문화와 공동체문화 뿐만 아니라 개별종교의 교리 전개에도 일정하게 끼친 영향과 더불어 각 종교들의 차별화

* 이 연구는 한샘DBEW연구재단의 학술연구비 지원을 받아 수행되었음.
** 고려대 민족문화연구원 부교수.

된 맥락에서 효와 가족의 가치들을 재전유하는 양상을 논의하였다. 또한 '가족종교'의 개성이 혈연적 유대관계를 강조한 가족문화의 양상으로 전개되고 있을 뿐만 아니라, 현대로 와서 종교문화의 상징과 의례, 교리와 문화의 다양한 측면에서 이미 아버지 중심의 가족종교에서 어머니 중심의 가족종교로, 일원적 중심에서 이원적/다원적 중심으로, 수직적 측면에서 수평적 측면으로 이행하는 흐름을 통해 한국종교문화에서 가족종교의 지속과 변용이 이루어지고 있다는 점을 살펴보았다.

주제어: 한국종교문화, 가족종교, 종교가족, 효, 혼성적 한국문화, 문화정체성.

1. 한국종교의 문화정체성, 어떻게 접근할 것인가??

한국종교의 문화정체성(cultural identity)은 무엇인가? 이 물음에 대한 답변은 주로 특정 종교전통들이 한국문화의 정체성과 어떻게 연계되며 어떻게 기여했는가 하는 탐색으로 전개되어 왔다. 이러한 논의는 대체로 종교가 문화정체성을 형성하는 중요한 요인이라는 점을 강조했으나, 최근에는 종교가 공동체의 문화적 갈등을 해소하고 문화정체성을 강화하여 공동체를 통합시킬 뿐만 아니라 그러한 갈등을 증폭시키거나 공동체를 해체하는 기능까지 수행한다는 점도 새롭게 주목받고 있다.[1] 종교가 문화정체성의 형성과 강화는 물론, 변혁과 해체에도 중요한 요인이라는 것이다.

문화정체성을 다른 문화와 차별화되는 한국문화의 개성으로 강조하는 관점은 고유하거나 독특한 한국의 종교적 개성을 '한국적 종교'(Korean religion)로 설정했으나,[2] 다양한 종교전통들이 어우러지는 구체적인 역사적 전개 양상과 구조적 연관성을 포괄하여 '한국의 종교'(religions in Korea)로 설명하는 관점에서 보면 한국적 종교론은 대체로 구체적인 역사적 현실에서 전개되는 문화적 양상의 다양성과 복합성을 방기하거나 한국적 종교성의 선험적 고유성을 가정함으로써 자문화중심주의의 한계를 노출하게 된다. 이러한 문제점

1) 조현범 외, 『문화 정체성과 종교』, 한국학중앙연구원 출판부, 2016 참조.
2) 한국적 종교 개념과 종교 연구에 대한 논의로는 Chongsuh Kim, "The Concept of 'Korean Religion' and Religious Studies in Korea", *Journal of Korean Religions*, Vol.1, 2010, pp.23-41 참조.

을 극복하기 위해서는 다양한 문화적 요인들이 만나서 이루어지는 역동적 긴장관계와 상호문화적 영향을 충분히 고려하여 복합적이고 중층적인 한국종교문화를 역동적으로 이해할 필요가 있다.[3)]

이러한 이해를 구체화하기 위해서는 타문화와 만남에서 불거지는 비교의 시선에 포착되는 문화적 개성, 특히 타자의 눈에 비친 한국종교문화의 정체성 탐색의 단서를 발견하는 우회로를 거쳐서, 한국종교문화를 구성하는 다양한 종교전통들간의 연속성을 형성하는 공통의 관심사를 발견하고, 그러한 관심사들이 개별 종교전통별로, 시대별로 다양하게 변주되는 양상을 확인하는 것이 필요하다. 나아가 그러한 양상들이 종교의 범주를 넘어서서 다른 문화적 현상에서도 일정한 기능을 수행한다면 그것은 종교문화와 국한된 특성을 넘어서서 한국문화의 정체성 일반을 논의하기 위한 디딤돌 역할을 할 수 있을 것이다.

이 글에서는 이러한 관심사와 양상을 '종교가족(family of religions)'과 '가족종교(family religion)'라는 시각을 통해 규명하고자 한다. '종교가족'이 다양한 종교들이 동거하며 하나의 문화권내에서 상호문화적 변용을 이루는 양상을 서술하는 개념이라면, '가족종교'는 가족을 종교적 이념이나 실천 및 공동체의 중요한 구성원리로 삼는 종교문화로서, 타문화권과 구별되는 한국종교문화의 개성적 양상이다. 따라서 가족종교에 대한 온전한 이해를 위해서는 가족이 종교의 역할을 하는 측면과 종교가 가족의 역할을 하는 측면을 동시에 살필 필요가 있다.

2. 혼성적 가족종교, 타자의 눈에 비친 한국종교문화

먼저 한국종교문화의 탐색을 위한 단서를 발견하기 위해서 우선 전통과 근대, 동양과 서양이 만나서 일어나는 이해 또는 오해를 통해 수용 혹은 충돌의 과정을 거치면서 구성되는 한국종교문화에 대한 논의로 시작해 볼 것이다. 타자의 눈에 비친 한국종교문화의 특성을 디딤돌로 삼는 것이 비교의 시각을 통해 효과

3) 한국종교문화 연구의 역사와 경향에 대한 비판적 검토로는 박종천, 「한국종교문화의 역동적 이해」, 『종교문화연구』 제22호, 한신대 종교와문화연구소, 2014a 참조.

적으로 한국종교문화의 특성을 일정하게 보여주는 장점이 있기 때문이다.

19세기말부터 20세기초까지 한국에 입국했던 서양의 개신교 선교사들은 시간적으로 전통시대를 전근대로 규정하면서 등장했던 근대적 시각(modernism)과 더불어 공간적으로 동양을 문명의 반대인 야만이나 미개의 영역으로 폄하했던 오리엔탈리즘(orientalism) 혹은 문화제국주의(cultural imperialism)의 시각을 갖고 한국종교문화를 바라보았다. 그들은 한국의 전통종교문화를 기독교에 의해 성취 혹은 완성되어야 할 부족한 것으로 바라보는 '성취론(fulfillment theory)'의 관점으로 평가했다. 최병헌(崔炳憲, 1858-1927)의 『성산명경(聖山明鏡)』(1909)에도 인용될 만큼 근대 동아시아에서 가장 영향력이 컸던 중국의 개신교 선교사 윌리엄 마틴(W. A. P. Martin, 1827-1916)의 『천도소원(天道溯源)』(1854)[4]에서는 기독교는 유교의 오륜(五倫) 위에 신인(神人)관계를 둔다고 하여 양자가 상호 배치되지 않는다고 설명했다.[5] 이러한 성취론은 마테오 리치(M. Ricci, 1552-1610)의 『천주실의(天主實義)』(1603)에서 제기된 보유론(補儒論)이 개신교 버전으로 확장된 것이다.

이렇듯 성취론적 관점을 지닌 초기 서양 개신교 선교사들 사이에서는 조선의 종교문화를 두고 종교가 없다고 보는 견해와 혼성적 종교문화가 존재한다는 평가가 병존했으며, 유교가 종교가 아니라 도덕이라는 인식 아래 '종교부재론'과 '혼성적 종교문화론'의 양극단의 견해가 엇갈렸다.

먼저 19세기말 서울에서 종교적 건축물을 발견하지 못한 서양인들은, 불교의 사원(寺院)이나 도교의 도관(道觀) 등 다양한 종교적 건축물을 쉽게 찾아볼 수 있는 중국이나 일본과는 달리, 조선에는 종교가 없다고 서술했다.[6] 특히 게일(James S. Gale, 1863-1937)과 알렌(Horace N. Allen, 1858-1932) 같은 개신교 선교사들은 각각 조선에는 '특별한 종교가 없으며' 유교는 '하나님

4) 윌리엄 마틴의 유교 인식에 대해서는 盧在軾, 「清末 윌리엄 알렉산더 파선스 마틴(W. A. P. Martin)의 儒教思想에 대한 認識—『天道溯源』과 The Lore of Cathay의 內容을 中心으로—」, 『중국사연구』 제104집, 중국사학회, 2016, 79-101면 참조.

5) 丁韙良, 「釋疑端以明眞道」, 『天道溯源』 中卷 참조.

6) 이하 논의는 기본적으로 방원일, 「초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해」, 서울대 박사학위논문, 2011을 참조하였다.

없는 도덕체계'일 뿐이라고 설명하면서, 그 근거로 종교적 건축물, 성직자, 신자, 공동체, 의식, 성물 등의 부재를 지목했다.[7] 이러한 시각은 조선의 유교가 수직적 신인관계의 종교가 아니라 수평적 인간관계의 도덕이라는 관점에서 비롯되어 기독교라는 종교가 유교라는 도덕의 성취 혹은 완성이라는 평가로 연결된 것이다. 서양 선교사들은 비슷한 동아시아 종교문화 중에서도 도교(道教) 중심의 중국과 신도(神道) 중심의 일본과는 달리 유교(儒教) 중심의 조선이 보여주는 차별화 양상에서 이러한 평가의 문화적 실제 양상을 확인했던 것이다.

실제로 조선에서는 유교가 남성, 엘리트 문화, 공공적 영역을 장악하면서 불교나 무속 등 다른 종교들이 여성, 백성, 민간적 영역으로 밀려났고, 그 결과는 무당과 사찰의 사대문 밖 축출이 이루어진 서울의 유교화로 완성되었다.[8] 선교사들은 이렇듯 유교적으로 차별화된 서울을 보았던 것이다. 이는 일종의 '유교적 세속화'로 진행되어, 현대의 인구조사에서도 전체 인구 중 '종교없음' 인구가 극소수인 대부분의 문화권과는 달리 한국의 '종교없음' 인구가 50%를 넘는 상황이 지속적으로 유지되는 중요한 이유가 되었다.[9]

이에 비해 1901년 미국 선교사 존스(G. H. Jones, 1867-1919)는 '한국인들이 유교, 불교, 샤머니즘 등의 종교를 갖고 있을 뿐만 아니라, 초월적 존재에 대한 믿음과 그것에 근거하여 현실의 고통을 극복하려고 노력한다'는 점을 주목했다.[10] 이러한 견해는 한국에 종교가 있을 뿐만 아니라 여러 종교들이 병존하거나 혼합된 문화적 양상으로 존재한다는 점을 주목하였다.

동아시아에서 혼성적 종교문화는 유불도(儒佛道) 혹은 유불무(儒佛巫) 삼교(三教)의 병존(竝存) 혹은 습합(習合)하는 문화였다. 동아시아 삼국 모두 삼교가 병존하는 양상이 나타나는 가운데, 중국에서는 도교를 중심으로 불교, 유교 등의 종교가 병존하거나 습합했으며, 일본에서는 신도를 중심으로 불교, 유교

---

7) 김흥수, 「19세기 말-20세기 초 서양 선교사들의 한국종교 이해」, 『한국기독교와 역사』 제19호, 한국기독교역사연구소, 2003, 11-12면 참조.

8) 李能和의 『朝鮮巫俗考』와 『朝鮮佛教通史』에서 이러한 양상의 실례를 확인할 수 있다.

9) 전국민을 대상으로 한 전수조사인 통계청의 인구주택총조사에 따르면, '종교없음' 인구는 2005년 47.1%에서 2015년 56.1%로 증가하여 '종교있음' 인구보다 많아졌다. 한국종교문화의 한 특징인 '유교적 세속화'에 대한 논의는 추후 별도의 논의를 통해 보완할 예정이다.

10) 김흥수, 앞의 글, 13면 참조.

등이 병립하거나 습합했으며, 조선에서는 무속, 불교, 유교가 병행했다. 개신교 선교사 그리피스(W. E. Griffis, 1843-1928)는 단일한 서구의 기독교문화와 차별화된 일본종교문화의 특성을 '신도, 유교, 불교의 혼성(amalgam)'이라고 규정했는데, 이러한 규정은 "일본인은 신도에서 신학과 애국심의 열망, 유교에서 사회생활과 윤리적 교훈, 불교에서 구원의 희망을 얻는다"는 표현을 통해 구체화되었다.[11] 이러한 인식은 조선에 들어온 개신교 선교사 존스와 헐버트(H. B. Hulbert, 1863-1949) 등을 통해서 유사한 방식으로 다음과 같이 표현되었다.[12]

> "유교와 불교 그리고 샤머니즘이 한국인들에게 상호 겹쳐 있고 연관되어 있어 한국인들은 유교의 교육을 받고, 부인을 절에 보내 자식을 기도하게 하며, 병고에 처하면 무당이나 판수를 찾아간다는 것이다."[13]

> "일반적으로 말해서 한국인들은 사회적으로는 유교도이며 철학적으로는 불교도이며 고난을 당할 때에는 영혼 숭배자이다. 따라서 어느 한국인의 종교가 무엇인가를 알려면 그가 고난에 빠졌을 때에 어느 쪽으로 기우는가를 살펴야 한다. 만약 그가 고난에 처하여 어떤 신앙에 경배한다면 그 때에야 말로 그의 진지한 신앙심이 나타날 것이다. 한국인의 밑바닥에 깔려있는 신앙은 원시적인 영혼 숭배사상이며 그 밖의 모든 문화는 그러한 신앙 위에 기초를 둔 상부구조에 불과하다고 내가 결론을 내리는 것은 바로 그와 같은 이유 때문이다. 여기에서 원시적인 영혼숭배라 함은 정령설, 샤머니즘, 拜物教的 미신 및 자연숭배사상을 일반적으로 포함하는 것이다."[14]

1906년에 헐버트는 '혼합주의'(syncretism)로 개념화된 한국종교의 중층다원성을 '종교 복합체(religious composite)'로 제시했다.[15] 이러한 복합적 중층다원성은 다양한 종교들이 하나의 문화권에서 어울려서 산다는 점에

---

11) 방원일, 앞의 글, 180면 참조.
12) 같은 글, 178-186면. 특히 179-183면 참조.
13) George Heber Jones, "The Spirit Worship of the Koreans," *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.2, 1901, p.39.
14) H. B. Hulbert, 신복룡 역, 『대한제국멸망사』, 집문당, 1999, 388-389면.
15) 방원일, 앞의 글, 183면 참조.

서 일종의 '종교가족'(family of religions)을 이룬다고 말할 수 있다. 서양 개신교 선교사들의 시각에서 포착된 근대 조선의 종교문화는 다양한 종교전통들이 대립이나 갈등이 아니라 다양한 삶의 필요에 부응하여 조화롭게 동거하는 '혼성적 종교가족'이었다. 유교, 불교, 무속 등의 개별 종교전통들은 각각 교육, 기도, 치병 혹은 사회, 철학, 고난 해결 등의 다양한 문화의 영역 혹은 기능으로 분화하여 병존한다는 것이다.

그런데 이러한 양상은 동아시아 종교문화의 일반적 특성이기도 하다. 예컨대 신도(神道)를 근간으로 여러 종교문화를 수용한 현대 일본에서는 "태어나면 신사에 참배하는 것으로 시작하고, 결혼식은 교회에서, 장례식은 절에서"라고 하는 문화적 양상이 나타나고, 일본인 가정에는 신사에서 조상신을 모시는 신단과 불교에서 조상신을 모시는 불단이 함께 있는 경우가 많으며, 이에 따라 일본에 종교가 없다는 편향된 인식으로 나타나는 양상도 한국종교와 비슷하다.[16] 이런 사정은 유불도 삼교합일의 문화가 강한 중국에서도 유사하다. 따라서 이러한 혼성적 종교문화 양상은 서구의 기독교와 중동의 이슬람의 독존/지배적 종교문화와 차별화되는 동아시아 종교문화의 특성이라고 설명하는 것이 타당할 것이다.

다종교상황에서 종교문화의 공시적 양상은 특정 종교전통이 한 사회에서 압도적인 독점적 지위를 차지하는 독존형(monoploy), 독점적인 종교 전통이 없이 다양한 종교들이 공존하는 공존형(coexistence), 여러 종교들이 일정한 구획을 차지한 채 상호 병존하는 병행형(parallel), 다양한 종교들이 사회의 중심-정점과 주변-저변으로 구분되는 위계질서 내에서 일정한 위치로 차별화되는 위계형(hierarchy) 등의 유형으로 분류할 수 있다.[17] 동아시아의 혼성

16) 岩井 洋, 「日本 宗教文化의 理解」, 『한국종교』 제28집, 원광대 종교문제연구소, 2004 참조.

17) 박종천, 「종교경관의 전통과 현대: 안동과 성남을 중심으로」, 『종교문화연구』 제18호, 한신대 종교와문화연구소, 2012, 35-37면. "특정 종교전통이 압도적이고 일방적인 지배를 선보이는 중동 이슬람권의 독존형(monopoly)이 있는가 하면, 유교-불교의 차이나타운, 힌두교의 리틀 인디아, 페라나칸의 카통 빌리지, 이슬람의 아랍 스트리트, 유럽 기독교 문화의 홀랜드 빌리지종교전통이 지역별로 구획화된 싱가포르의 병행형(parrallel)도 있고, 우월적 지위를 지닌 지배적 종교전통이 없이 다양한 종교가 공존하는 공존형(coexistence)도 있으며, 주도적 중심-정점 종교와 주변-저변화된 종교전통이 상하 위계질서를 구성하는 위계형(hierarchy) 문화도 있다."

적 종교문화는 공존형이나 위계형 종교문화에 더하여 혼성형(amalgam) 종교문화라고 할 수 있다. 이는 서로 다른 종교전통들이 구역적으로 병행하는 병행형과는 달리 다양한 삶의 필요 혹은 영역에서 기능적으로 분화하여 공존하는 양상이다.

그러나 동아시아 삼국의 미묘한 차이도 유념할 필요가 있다. 중국과 일본에서는 도교와 신도가 다른 종교문화를 흡수하여 습합하는 핵심적 역할을 하지만, 조선에서는 유교, 불교, 샤머니즘이 영역적으로, 기능적으로 분화하여 병존했다. 동아시아 다른 나라들과는 달리 사회적 헤게모니를 장악했던 유교가 불교나 샤머니즘을 흡수하거나 크게 변용시키지 않은 채 영역적으로, 기능적으로 분화한 채 혼성적으로 동거했다. 이는 중국의 도교가 유교와 불교 및 샤머니즘을 흡수하여 발전하거나 일본의 신도가 유교와 불교 등을 흡수하여 의미있게 변용하는 양상과 차이가 난다. 따라서 여러 종교들이 상호 습합하여 상호 상당한 변화를 일으키는 혼합주의적 양상이 강했던 중국이나 일본과는 달리, 한국에서는 혼합주의적 양상보다는 혼성적 병존의 양상이 상대적으로 더 두드러졌다.

조선의 종교문화는 기본적으로 유교가 사회적 중심 혹은 문화적 정점의 영역을 차지하고 불교나 무속 등은 사회적 저변 혹은 문화적 주변으로 밀려난 위계형 종교문화인데, 공적 영역과 구별되는 사적 영역에서는 불교와 무속 등이 기능적 역할을 충분히 담당하는 혼성형 종교문화의 양상이 함께 나타났다. 혼성형 종교문화는 서울보다 지방에 갈수록, 지식인보다 민중계층일수록 더 강했으며, 이러한 양상은 개신교 선교사들에 의해서도 주목을 끌었다.[18]

혼성형 종교문화의 양상은 현대에 와서 그 지역적 분화가 더욱 두드러지고 있다. 그리스도교가 들어와 주도적 종교로 자리잡은 현대 한국에 오면 그리스도교와 불교가 종교적 위계질서의 정점-중심의 과점적 지위를 차지하는 가운데, 현대적 종교문화는 다양한 종교전통이 누적적으로 병존하는 전통누적형 종교경관과 기존 종교전통이 상당히 약화된 채 새로운 종교로 변화하는

18) 김흥수, 앞의 글, 15면 참조.

양상이 강한 현대변동형 종교경관으로 분화되는 양상이 강화되고 있다. 실제로 현대 한국의 종교지형은 안동을 중심으로 한반도 동남부의 전통누적형 종교경관과 서울을 중심으로 한반도 서남부의 현대변동형 종교경관으로 재편되는 가운데,[19] 전통누적형 종교경관이 주도적인 곳에서 혼성적 종교문화가 상대적으로 강세인 것으로 보인다.

3. 가족종교의 관점과 종교문화의 역동적 이해

문화 정체성은 고정불변의 실체가 아니다. 시간, 공간, 인간의 다양한 관계 양상과 흐름에 따라서 끊임없이 변화하며, 다른 문화와 만나면서 새롭게 재구성된다. 그러나 기존의 문화가 완전히 없어지는 것은 아니며, 일종의 고고학적 지층처럼 정점과 저변, 중심과 주변의 구성을 지닌 위계질서로 새롭게 재편된다.

이러한 문화의 역동성과 복합성을 한국종교문화에 적용하려고 할 때 '종교가족'이라는 개념은 상당히 유용한 관점이다. 한국종교문화를 일종의 '종교가족'이라고 할 때, 우리는 그 관계 양상의 변화를 논할 수 있다. 한국종교문화는 기존의 가족 구성원이 결혼을 통해서 다른 가족 출신의 사람과 만나 새로운 가족을 구성하거나 새로운 가족 구성원을 낳거나 다른 사람이 새로운 가족 구성원으로 입양되기도 하는 등 다양한 문화 교류와 수용 및 접변과 창출 등이 일어나는 일종의 과정이며, 그러한 과정을 통해 가족 구성원들은 서로 동화되기도 하고 충돌하기도 하고 가족이 해체되기도 한다. 이는 비트겐슈타인(L. J. J. Wittgenstein, 1889-1951)가 『철학적 탐구(Philosophische Untersuchungen)』에서 제시했던 '가족 유사성'(family resemblance)을 상기시킨다. 모든 가족들이 공유하는 공통적 본질은 없으나 가족들 간에는 상호 유사한 성질이 있는 것처럼, 한국의 종교들은 모두에게 동일한 공통 특질은 없으나 한 종교전통과 다른 종교전통이 오랫동안 병존하면서 일부 종교들간에 생기는 유사한 성질이 있다. 이것이 종교가족의 관점에서 한국종교문화를 보려고 하는 까닭이다.

---

19) 박종천, 앞의 글, 2012 참조.

실제로 한국문화에는 무속, 선도, 불교, 도교, 그리스도교, 힌두교, 이슬람, 신종교 등의 다양한 종교들이 유입되었으며, 이러한 새로운 문화의 유입은 새로운 문화접변을 초래하기도 했고, 충돌과 수용 사이에서 기존 종교문화를 변용하거나 새로운 민족종교를 낳기도 했다. 이것을 서술하면 한국종교의 총체적이고 역동적인 설명이 일정 부분 가능하다. 한국종교문화의 중요한 계기로는 삼국시대에 불교와 유교가 들어오고 조선 후기에 천주교가 유입된 사건을 주목할 필요가 있다.[20] 이러한 중요한 계기를 통해 다양하고 복합적인 문화접변이 일어났으며, 새로운 종교적 재전유와 재구성이 나타났다. 그리하여 이 두 가지 계기를 기점으로 고유종교 혹은 샤머니즘의 고대 종교문화, 불교와 유교를 중심으로 하는 중세 종교문화, 천주교와 개신교 및 신종교들이 경쟁하면서 공존하는 근대 종교문화가 다양한 종교문화간 상호문화적 변용을 통해 전개되었으며, 기성 종교문화를 중심으로 새로운 외래 종교문화를 만나면서 기존 종교문화의 변화, 외래 종교문화의 변용, 새로운 종교문화의 출현 등이 상호 복합적이고 중층적으로 일어났다.[21]

실제로 고대에 불교문화가 수용되면서 기존에 샤머니즘 전통을 배경으로 존재하던 칠성신앙과 산신신앙은 문화적 중심에서 빠지고 주변화되었으며, 그 결과 칠성각(七星閣)과 산신각(山神閣) 등은 대웅전(大雄殿)에 중심 역할을 넘기고 사찰의 주변 건물로 전락했다. 신화에서도 주변화 현상이 나타났다. 고대 동북아시아 국가기원신화를 살펴보면, 하늘, 산, 바다는 고대 국가의 공간적 요소로 병행하는 중요한 영역이었으며, 당시의 자연환경과 사회구조에 따라 각 영역마다 천신(天神), 산신(山神), 수신(水神) 등의 신격들을 숭배했다.[22] 이 신들은 각각 하늘과 연관된 유목민족, 산과 연계된 토착민족, 바다와 연결된 해양세력 등이 통합된 고대국가에서 중요한 신격들이었으나, 불교의 영향으로 인해 국왕의 초월성을 보장하던 천신은 제석천(帝釋天)으로 변용되었고, 농업신적 특성을 지닌 수신은 호법룡(護法龍)이나 호국룡(護國龍)으로 변모했으며,

20) 尹以欽, 「신념유형으로 본 한국종교사」, 『한국종교연구』 권1, 집문당, 1986, 33-41면.
21) 이하 설명은 박종천, 앞의 글, 2014a, 8-14면을 기반으로 삼아 일부 내용을 수정하고 보완한 것임.
22) 박종천, 「한국의 뇌신(雷神) 신앙과 술법의 역사적 양상과 민족종교적 의미」, 『대순사상논총』 제31집, 대순사상학술원, 2018, 55-59면 참조.

산신은 불교 사찰에서 주변화된 하위 신격으로 전락하였다.[23] 이렇듯 외부로부터 들어온 불교의 수용으로 인한 칠성, 산신, 천신, 수신 등의 위상 격하는 새로운 종교문화의 등장에 따른 기존 종교문화의 주변화 양상을 잘 보여준다. 이는 마치 시집온 며느리가 가족의 새로운 주인공으로 활약하면서 그 위상이 높아지고 기존 가족들의 역할이 줄어드는 것과 마찬가지 현상이다.

한편, 엘리트 중심의 종교문화와 대중적 종교문화의 병행과 상호작용은 '종교가족'의 차별화된 특성을 잘 보여준다. 한국종교사적 맥락에서 샤머니즘은 교리와 의례 양면에서 모두 불교의 영향을 크게 받았지만, 불교가 무속의 영향을 받은 것은 미미하다.[24] 이는 종교문화의 공동체를 구성하는 교리나 실천면에서 엘리트의 영향력이 대중문화에 미치는 영향력이 대중의 영향력보다 크다는 점을 분명하게 보여주는 현상이다.

새로운 종교문화의 유입은 종교문화의 위계질서를 변화시킨다. 새로운 종교문화가 공식종교(official religion)의 위상을 취득하면 기존의 종교문화는 민간종교(popular religion)로 주변화 혹은 저변화된다. 종교가족의 새로운 유입과 위상 교체에 따른 질서 변화를 만들지만, 체계적 교리를 근간으로 삼는 엘리트문화와 일상적 의례 실천을 중심으로 하는 대중문화의 병행 양상도 함께 나타난다. 그리하여 한국종교문화는 순수정통주의적 성향의 엘리트적 종교문화와 더불어 다양한 상호문화적 변용이 일어나는 습합주의적 대중적 종교문화가 병행한다.[25]

실제로 조선시대의 기우제(祈雨祭)는 국가의 공적 영역에서는 유교적 경건주의에 입각한 엘리트의 의례가 주도적이었으나, 민간종교의 사적 영역에서는 열광주의적 의례 실천의 양태가 압도적이었다.[26] 또한 유교 지식인들은 성리학의 이기론(理氣論)적 구도에 따라 비실체적 귀신관을 통해 기복적 욕망을 절제

23) 金德原, 「佛教經典의 사상이 한국 傳統信仰에 끼친 영향—天神(太陽)·山神·水神(龍)思想을 중심으로—」, 『韓國古代史探究』 제12집, 한국고대사탐구학회, 2012, 235-273면.

24) Robert E. Buswell Jr., "Imagining Korean Buddhism", *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, ed. by Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherlini, Berkeley, California: Institute of East Asian Studies, University of California, 1998, pp.80-81.

25) 尹以欽, 『한국인의 종교관: 한국정신의 맥락과 내용』, 서울대 출판부, 2001 참조.

26) 같은 책; 최종성, 『조선조 무속 國行儀禮 연구』, 일지사, 2002 참조.

하고 제사와 귀신에 대해 합리주의적으로 설명하고자 했으나, 민간의 백성들은 무속이나 불교를 통해 전승된 윤회하는 실체적 귀신관을 지지하면서 그러한 귀신에 대한 다양한 의례를 거행하였다.[27] 엘리트층의 비실체적 귀신관과 민간의 실체적 귀신담이 공존하는 양상은 의례에도 일정하게 반영되어, 유교적 신혼(神魂)을 강조하는 성리학적 귀신관이 반영된 사당과 함께 체백(體魄)을 중시하는 전통적 귀신관념이 반영된 무덤이 병행되는 양상으로 나타났다.[28]

그러나 공식종교와 민간종교의 위상은 특정 종교 전통으로 고착화되지 않고, 시대에 따라 바뀐다. 삼국시대에 칠성각과 산신각이 대중적 민간종교로 저변화 혹은 주변화된 채로 공식종교로 부상한 엘리트적 공식종교인 불교문화와 일정한 위계질서를 구성하면서 병행했듯이, 조선시대의 유교 지식인들은 공적 영역은 물론 민간의 사적 영역에서 행하는 다양한 제사의례에서 화려한 이미지로 구현되는 무속의 신상(神像)이나 불교의 불상(佛像)이 선보이는 성상옹호주의적인 의례를 지양하고 이미지의 표현을 절제하는 추상적 신주(神主)로 교체하는 성상파괴주의적 양상을 견지했으며, 기존의 불교 사찰을 유교 서원으로 변모시키는 등의 방식을 통해서 공식종교의 지위에서 민간종교로 전락한 불교문화를 주변화하거나 저변화하는 압력을 행사했다.

한편, 이러한 흐름과는 달리 민간의 실천 차원에서는 활발한 상호영향과 변용이 일어나기도 했다. 예컨대, 전통 선도(仙道)의 새벽 수련에서 영향을 받은 한국 개신교의 새벽기도회, 유교적 제사를 수용하여 재구성하거나 대체하는 새로운 개신교 의례로서 주목할 만한 추모예배와 추모미사 등은 민간 차원의 상호영향 사례라고 할 수 있다.[29] 이러한 상호영향은 기존 종교적 상징의 재전유를 통해 새로운 종교적 개성을 창출하기도 한다. 예컨대, 근대의 동학(東學)은 천주교의 천주(天主)의 문화적 자극을 받으면서 무속의 신들림, 도교의

27) 박종천, 「신앙 원리와 문화 역량의 변주곡—한국유교의 종교문화적 양태」, 『國學硏究』 제14집, 韓國國學振興院, 2009, 183-218면; 「조선시대 유교적 귀신론의 전개」, 『귀신·요괴·이물의 비교문화론』, 소명출판, 2014b 참조.
28) 박종천, 앞의 책, 2014b 참조.
29) 박종천, 「喪·祭禮의 한국적 전개와 유교의례의 문화적 영향」, 『國學硏究』 제17집, 韓國國學振興院, 2010a, 363-397면.

부적과 주문 등과 더불어 상제(上帝)를 섬기고 두려워하는 유교적 수양과 습합함으로써 '시천주'(侍天主)의 새로운 종교를 만들었고, 증산교에서는 기독교의 영향을 재전유하여 초월적 신의 화신(化身)인 인간 상제가 등장하기도 했다.

이렇듯 문화접변에 따른 종교전통들간의 다양한 상호 변용, 문화적 위계질서의 변화와 병행 양상은 다양한 종교들의 유입과 상호 영향에서 비롯되는 다양한 종교들의 동거 양상이라는 점에서 '종교가족'의 면모를 잘 보여준다고 할 수 있다.

4. 한국적 가족과 가족종교의 특성

한국종교문화는 '효'(孝)의 영성(spirituality)을 중심으로 가족이 일종의 종교 공동체로서 작동하는 '가족종교'의 양상을 드러낸다. 효의 영성은 조상숭배를 넘어서서 가족의 범주를 넘어서는 신앙과 실천으로 확장되며, 가족 자체가 하나의 종교적 역할을 하는 공동체로서 작동하게 하는 '가족종교'의 중요한 기제가 된다.[30]

유교적 전통사회인 조선에서는 무속이나 불교의 기복적 행태를 비판하면서 가족과 도성에서 축출하는 한편, 조상으로부터 후손에 이르는 가족적 유대의식을 시간적 영속성의 축으로 삼고 가족과 친족을 하나의 제사공동체로 묶는다는 점에서 유교적 가족종교를 정립하였다. 특히 조선 후기에는 유교화의 진전으로 인해 성리학(性理學)의 신념 체계와 『주자가례(朱子家禮)』의 의례적 실천이 종법(宗法) 질서의 구현인 문중(門中)의 공동체에서 충분히 발현되었는데, 생명의 지속적 전승과 계승은 효라는 이념을 통해 가치를 부여받으면서 조상에 대한 감사의 의례로서 제사를 통해 사회적으로 정당화되었다. 나아가 가족종교를 통해 그 구성원들은 육체적 생명의 한계를 넘어서서 제사에서 주기적으로 기억되는 '문화적 영생'과 더불어 후손을 통해 이어지는 '혈

30) 유교를 가족종교의 차원에서 접근한 연구로는 Joseph M. Kitagawa, 『동양의 종교』, 이진구・신광철・이욱 譯, 사상사, 1994, 2장; Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, 5th ed., Belmont, CA: Wadsworth, 1996, 3장; 加地伸行, 『유교란 무엇인가』, 김태준 역, 지영사, 1996, 28-33면; 加地伸行, 『침묵의 종교 유교』, 이근우 옮김, 경당, 2002, 72-84면 등 참조.

연적 생명의 연속성 유지'라는 점에서 종교문화적 불후(不朽)를 성취하였다. 조상으로부터 후손으로 계승되는 '혈연적 생명의 연속성 유지'는 족보(族譜)를 통해 잘 구현되었으며, 제사의 주기적 기억을 통한 '문화적 영생'은 가묘(家廟)를 통해 지속되었다. 그리하여 효의 이념은 가족종교의 이념이 되었다.

그런데 가족종교는 유교적 효 이념에만 국한된 것은 아니다. 그것은 유교문화 유입 이전부터 내려오는 조상숭배나 무속적 영혼관 등과도 밀접하게 연관된다. 상고대 샤머니즘 전통에서 비롯된 상례(喪禮)는 죽은 자의 영혼이 하늘로 비상하는 의례였으며, 시체를 중시하는 관념으로 인해 시체가 묻히는 무덤도 의례의 공간이 되었다.[31] 자연스럽게 하늘로 여행하는 죽은 자의 영혼인 귀신은 실체화되어 각종 의례의 대상이 되었고, 불교의 전래 이후에는 윤회전생하는 존재로 더욱 실체화되었으며, 유교 전래 이후에도 무덤에서 드리는 의례인 시묘살이와 묘제(墓祭)가 동아시아와 다른 문화권에 비해 강조되었다.

한편, 한국의 가족은 혈연적 유대관계가 동아시아의 다른 나라보다 강하게 작동하였다.[32] 조상으로부터 자손으로 이어지는 가계의 전승을 중시하는 것은 동아시아가 공유하는 전통이지만, 일본이 족내혼인 반면, 중국과 한국은 족외혼이며, 한국의 경우에는 사촌 간 결혼 엄금이 이루어진다. 아울러 조선에서는 혈연 관계에 있는 자만이 집단 성원이 되는 데 비해, 일본에서는 비혈연관계도 가족 구성원이 되고 가계를 계승할 수 있다. 실제로 조선에서는 먼 친척이라도 혈연적 관계에 있는 자만이 가계를 계승하는 후사가 될 수 있었으며, 혈연적 관계가 없는 사람은 후사가 될 수 없었는데, 이는 조선시대에 혈연적 유대관계에 입각하여 후사를 세우는 유교적 입후(立後)의 기본원칙으로 자리잡았으며, 서양처럼 비혈연적 관계의 아이를 복지의 차원에서 입양(入養)하는 문화가 발전하지 않았다.[33]

한국의 가족문화는 배타적인 혈연적 유대관계 외에도 부모 양계(兩系)의

31) 박종천, 앞의 글, 2010a, 366-369면 참조.
32) 이하 동아시아 가족 질서의 비교와 한국의 가족 질서의 특성에 대한 설명은 권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, 2012; 최재석, 『한국 가족 연구』, 일지사, 1994, 521-527면 참조.
33) 박종천, 「의례적 계승인가, 사회적 구휼인가?—조선 후기 입후立後와 입양入養에 대한 다산의 논의—」, 『다산학』 제16호, 다산학술문화재단, 2010b, 59-101면 참조.

결합원리와 더불어 적장자 중심의 가부장적 차등주의가 사회적으로 균형을 이루며 전개되었다.[34] 종법 질서에 따라 부계(父系) 중심주의를 강조하는 중국과 달리, 조선에서는 부계와 모계(母系)의 양계를 공히 존중했다. 따라서 조선 중기까지는 양측적 가족제도에 따라 재산상속과 제사 참여가 부계와 모계에서 모두 참여하여 이루어졌으며, 조선 후기 유교화가 심화되면서 비로소 적장자 중심의 제사승계와 재산 차등 상속이 구현되었다. 또한 일본은 1인 단독상속이고 중국은 균분상속인 반면, 조선은 차등상속의 문화였다.[35] 이에 따라 일본은 가장권이 절대적이지만, 조선과 중국에서는 부권(父權)이 중심으로 효도의 제도화가 이루어졌다. 다만 모든 아들이 균등한 상속을 하는 중국과 달리, 조선에서는 장남에게 더 많은 요구와 권리를 준다는 점에서 큰집과 작은집의 분화가 일어났다.

이러한 가족적 특성은 가족종교의 문화에도 반영되었다. 조선 후기 이후 정형화된 가부장적 가족질서는 혈연적 배타성과 장남의 차별적 권리와 가부장의 초월적 권위를 강조했는데, 이는 종교적으로 순수 이상만을 견지하는 근본주의와 연계된 성직자 중심의 차별적 권력 집중과 계승으로 구현될 여지가 많았다. 근본주의적 경향은 정통-이단의 논쟁 격화로 나타났으며, 가부장적 권위와 연계된 사회적 위계질서는 강력한 종교적 위계질서로 드러났다.

가족 내부의 차별적 차등상속과 가족 구성의 부부 양계제는 각각 차별과 공존의 종교문화와 연관된다. 가족의 차별적 차등상속은 종교적 권위의 강화와 사회정치적 권력의 집중과 연결되고, 부부 양계제는 두 가지 서로 다른 가족들의 동등한 결합으로 인해 이질적 문화 병존의 양상을 초래한다. 조선시대 유교문화에서 다른 가족 구성원들과 달리 현재 조상을 상징하는 적장자의 의례적 권리를 철저하게 존중하면서도, 신혼(神魂)과 가묘를 중시하는 유교적 상제례인 반혼(返魂)과 시제(時祭)와는 달리 체백(體魄)과 무덤을 중시하는 전통적 상제례인 시묘살이와 묘제(墓祭)가 병행되었던 것도 위계적 차별과 상호 공존의 종교문화와 조응한 것으로 해석할 수 있다. 그러나 조선 후기에

34) 주석 32) 참조.
35) 최재석, 앞의 책, 528면.

유교적 이념에 따라 양계제가 일정하게 존속하는 가운데 벗어나 차츰 부계 적장자 중심의 차별적 가족적 위계질서가 강화되는 과정이 전통적 혼례와 유교적 친영(親迎)이 절충된 반친영(半親迎)의 혼성적 혼례 풍습이 새롭게 등장하는 가운데 장가가기에서 시집가기로 이행하는 변화가 나타나는 것처럼, 한국종교사는 대체로 조선 중기 이후 혼성적 병행의 종교문화가 지속되는 가운데 점차 차별적 위계질서가 강화되었다. 조선시대 유교의 사문난적(斯文亂賊)의 논쟁과 더불어 현대 한국의 기독교와 불교의 정통-이단 논쟁이 모두 조선 후기 이후 본격화된 것은 그러한 경향을 잘 보여준다.

5. 조상숭배의 가족종교와 가부장적 종교문화의 변용

다음으로 종교의 가족화 측면을 검토해 보자. 앞서 살펴 본 바와 같이, 한국종교문화는 끈끈한 가족적 유대의식과 효의 영성을 갖추고 있다. 상고대의 조상숭배와 연계된 혈연적 유대의식은 유교적 이념을 통해 정형화된 효의 영성으로 체계화되었으며, 불교와 기독교는 물론 민족종교와 신종교에 이르기까지 다양한 방식으로 전개되었다.

고인돌과 무덤의 고고학적 증거를 통해 잘 알 수 있듯이, 선사시대와 고대부터 조상숭배는 한국종교문화의 기저로서 분명하게 나타났으며, 선사시대 한반도에서 태양이 떠오르는 동쪽을 향하는 무덤이 등장한 것은 태양숭배 신앙 혹은 천신(天神)숭배 신앙과 상통한다. 단군신화, 해모수신화, 동명신화 등 다양한 고대 동아시아의 국가기원신화에서 하늘이나 태양은 아버지 천신 혹은 뇌신(雷神)의 초월적 신격으로 등장하여 숭배의 대상이자 공동체를 이루는 상징적 권력으로 부각되었다.[36] 중국에서도 한족 계통의 유교문화가 제천의례를 비롯한 다양한 의례와 천명(天命)의 신학에서 하늘을 초월적 이법천(理法天)으로 부각시킨 데 비해, 비한족 계통의 북방 왕조에서는 주로 천신과 임금을 혈연적 부자관계로 설정하고 하늘을 혈연적 조상신으로 섬기는 의례가 공식화되었으며, 이에 따라 의례의 시기, 장소, 방식, 성소가 모두 서로 다른

36) 박종천, 앞의 글, 2018, 55-59면.

원리와 양상으로 조율되었다.[37]

한국의 종교문화는 유교문화를 제외하면 대체로 후자쪽에 가까운 친연성을 보인다. 조선시대 유교적 세속화의 진행에 따라 공식적 영역에서 천신과 인간의 혈연적 관계 설정이 상당히 지워졌지만, 가뭄, 전쟁, 전염병 등의 위기시에는 만물의 아버지인 천신이 위기 극복을 위해 의례적으로 소환되곤 하였으며, 민간 종교 영역에서는 제천의례의 전승이 축소된 채로 면면히 이어졌을 뿐만 아니라 근대 민족종교에서는 최고신인 하늘님 혹은 상제(上帝)의 위상을 완전히 되찾게 되었다.[38] 실제로 환인, 환웅, 단군, 해모수, 태일(太一), 원시부려천존, 구천응원뇌성보화천존, 옥황상제 등 다양한 신격의 종교적 상상력의 근간에는 아버지 천신이 자리잡고 있었으며, 고려에서 조선에 이르는 도교적 재초(齋醮)와 농경사회의 기우제를 해결하는 의례적 차원에서 주목받았던 뇌성보화천존, 민간의 천제(天祭), 『옥추경』 구송, 앉은 굿 등의 형태를 통해 민간에서 지속적으로 전개되었던 천신 신앙과 의례들은 근대 들어 '후천개벽'과 '해원상생'의 관점에서 동학의 한울님이나 증산교의 상제 등의 신앙으로 재전유되어 강화되었다.[39]

이러한 부계 천신의 초월적 권력은 가족문화의 가부장권과 조응하여 지속적으로 다른 구성원과 차별화된 초월적 신, 왕, 가부장, 성직자의 가부장적 권력을 신성화하는 양상으로 전개되었다. 특히 근대화과정을 통해 한국에 자리잡은 개신교의 경우에는 전통적 가족의 가치와 가부장적 권위를 해체하는 다양한 근대적 도전들을 철저하고 배타적으로 거부하고 비판하는 근본주의(fundamentalism)를 강력하게 구축하였다. 근본주의는 가장에 대한 무조건적 복종을 요구하는 방식으로 담임목사에 대한 절대적 충성으로 전개되었고, 가부장적 가족질서는 역사적 산물이 아니라 신성한 창조질서의 핵심으로서 근본주의 신학의 핵심 범주가 되었으며, 이를 '가족신학'이라고 부르기도 한

37) 박미라, 「中國 祭天儀禮 硏究: 郊祀儀禮에 나타난 上帝와 天의 이중적 天神觀을 중심으로」, 서울대 박사학위논문, 1997 참조.
38) 조선의 민간종교와 근대 민족종교에서 천신의 사상과 의례에 대해서는 최종성, 앞의 책; 『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 민속원, 2009 참조.
39) 박종천, 앞의 글, 2018 참조

다.[40] 이러한 가족신학은 세속화된 세상과 거룩한 가족-교회의 이분법적 대립을 기반으로 다종교상황에서 혐오를 기반으로 한 배타적인 신학으로 구현되었을 뿐만 아니라 권력 자체에 대한 충성을 신앙의 이름으로 절대화하고 시간적으로 영속화하기 위해서 교회세습의 문제를 초래했다. 이러한 근본주의는 현대 한국에서 공산주의, 이슬람, 동성애 등 다양한 타자를 증오하는 이데올로기로 작동할 뿐만 아니라 교리 해석이나 실천 및 공동체 구성에서 다수를 차지한다는 점에서 세계교회사적으로도 독특하다.

이러한 양상은 다양한 기독교계 소종파운동에서도 수많은 천부(天父) 하나님의 등장을 가시화시켰다. 개신교의 강렬한 신령운동은 통일교와 전도관 등을 비롯한 많은 기독교계 소종파에서 교주를 하나님 아버지의 카리스마적 권력으로 공식화했을 뿐만 아니라, 소종파를 새롭게 세계를 재구성하는 새로운 가족 혹은 가정으로 설명한다는 점에서 주목할 만하다. 그리하여 유사한 형태의 수많은 종교가족들이 나타나게 되었다.

의례의 측면에서도 조상숭배와 연관된 가족문화의 양상이 다양하게 변주되었다.[41] 예컨대, 선사시대부터 고대까지 한반도 일대에서는 무덤에 사후생활을 위한 부장품을 함께 묻거나 살아있는 후손들이 죽은 조상의 시체와 함께 오랫동안 함께 집에 거하는 양상이 고구려를 비롯한 일부 지역에서 실제 실행되었는데, 이를 통해 영혼불멸과 조상숭배의 흔적을 일정하게 확인할 수 있다. 샤머니즘 전통에서 비롯된 조상숭배의식은 중국 유교의 효(孝)사상과 결합하여 유교식 상제례로 접합되면서 유교적 의례의 형식은 무속과 불교에 일정한 영향을 미쳤을 뿐만 아니라 근대 한국 기독교의 추모예배와 추모미사에도 일정하게 영향을 끼쳤다. 이는 혈연적인 가족적 유대의식이 조상숭배를 거쳐 효의 한국적 영성으로 종교문화적으로 강화된 양상이다. 실제로 유교적 상제례 문화는 조선시대 이후 주도적 영향력을 발휘하여, 고려시대까지도 지배적이었던 불교식 49재와 화장(火葬), 기신재(忌晨齋) 등의 의례적 방식이 조선시대 이후 유교식 상례와 매장(埋葬), 제사 등으로 새롭게 변모하였

40) 임희숙, 『기독교 근본주의와 교육』, 동연, 2010, 25-42면 참조.
41) 이하 서술은 박종천, 앞의 글, 2010a, 363-397면 참조.

지만, 현대에 와서는 기독교를 수용하면서 추모예배와 추모미사라는 새로운 의례방식으로 재구성되었을 뿐만 아니라 기존의 불교적 화장과 유교적 매장이 병행되는 방식으로 재조정되기도 했다.[42] 요컨대, 혈연적 가족의식은 영혼불멸과 조상숭배라는 샤머니즘 전통으로부터 시작하여 유교적 효의식을 통해 강화되고, 불교와 기독교의 새로운 종교전통을 통해서도 다양하게 재전유되면서 면면하게 지속되고 있다.

한편, 최근에는 다양한 종교전통들로부터 비롯된 의례들을 복합적으로 병행하는 혼성적 종교문화가 새롭게 부각되고 있다. 국화와 향이 함께 장례식장에 놓여 있을 뿐만 아니라, 다양한 종교를 가진 가족들이 각자 자신이 가진 다양한 방식으로 공존하며 상례를 함께 치른다. 실제로 박정희 대통령 국장 때 나타난 것처럼, 국상이나 국장을 치를 때 기독교, 천주교, 불교, 원불교 등 다양한 종교적 의례가 함께 병행되는 현상은 가족종교가 사회적으로 확대된 종교가족의 현실을 승인한 것이다. 크리스마스와 석가탄신일을 함께 국가가 인정하는 공휴일로 삼거나, 군대에서 다른 종교들과는 달리 개신교, 천주교, 불교, 원불교 등의 종교의식을 공식적으로 군활동에서 공인하고 있는 것도 혼성적 종교문화가 법이나 제도에 다라 공인된 사례라고 할 수 있다. 따라서 법이나 제도적으로 국교(國教)를 인정하지는 않지만 중요한 종교전통들의 사회문화적 현실을 공인하는 한국의 공인종교제도는 가족종교와 종교가족이 사회적으로 공인된 것으로 이해할 수 있다.[43] 한국의 가족종교는 특정한 종교적 형태를 넘어서서 사회적으로 다양한 종교가족이 병존할 수 있는 문화의 근원적 모태로서 작동하고 있는 것이다. 그러므로 한국의 시민종교(civil religion)는 다양한 종교가족이 다원적으로 혹은 위계적으로 병존하는 가족종교로 설명할 수도 있다.

이런 맥락에서 종교사적으로 흥미로운 대목은 천주교 신앙과 유교적 신념의 충돌과 더불어 개신교의 토착화에서도 효(孝)의 가치를 중심으로 비판과

42) 구미래, 「불교 전래에 따른 화장의 수용양상과 변화요인」, 『실천민속학연구』 제4호, 실천민속학회, 2002; 「불교 일생의례와 한국적 전개」, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006 참조.

43) 공인종교제도와 양상에 대해서는 강돈구, 「한국의 종교정책과 종교교육」, 『종교연구』 제48집, 한국종교학회, 2007, 144-148면 참조.

방어 및 토착화가 이루어지고 있다는 점이다. 조선 후기 천주교 박해시 조정에서 발표한 「척사윤음(斥邪綸音)」은 유교적 신념에 따라 '무부무군'(無父無君)의 패륜으로 천주교 신앙을 비판했으나, 이에 대항하여 천주교 신앙을 방어하는 정하상(丁夏祥, 1795-1839)의 「상재상서(上宰相書)」도 가족의 근원인 조상에 대한 효(孝)와 국가의 중심인 임금에 대한 충(忠)에 유비하여 '만물의 아버지이자 큰 임금'으로 천주(天主)와 종교의 영역을 설정하는 양상을 선보였다.[44] 종교간 교리 갈등 혹은 국가 대 종교의 갈등에서 공격과 방어의 논리가 모두 충효의 유비에 의해 이루어졌다는 점은 한국의 전통문화를 구성하는 무속, 불교, 유교뿐만 아니라 근대 종교문화를 여는 그리스도교에서도 효가 중요한 관심사였음을 웅변적으로 보여준다.

이러한 양상은 개신교의 토착화 신학에서 더욱 적극적으로 전개되었다. 장로교의 민중신학과 견줄 때 한국적 토착화 신학을 전개한 감리교의 해천(海天) 윤성범(尹聖範, 1916-1980)은 성(誠)과 효(孝)를 중심으로 유교적 기독교 신학을 전개했다. 그는 부자유친(父子有親)의 친밀함과 공동체성을 하나님에 대한 신앙과 사랑으로 연결하였으며, 효를 통해 기독교와 유교를 접목시키면서 구체적인 윤리성과 공동체적 실천성을 확보했다. 윤성범은 하나님에 대한 온전한 순종과 믿음을 선보인 예수 그리스도가 부자유친의 효를 실현한 효자라는 효자 기독론을 역설했다. 이는 전통적인 종교문화와 근대 기독교 문화의 연속성을 교리적 차원에서 확보하는 동시에 한국적 기독교의 가능성을 새롭게 연 것이다. 나아가 그는 효자 예수의 겸비(謙卑)함을 강조하면서 가부장적인 유교적 위계질서의 문제점을 극복할 가능성을 선보였는데, 이는 종교성과 윤리성을 아우르는 한국적 효신학으로 평가할 만하다.[45]

6. 가족종교의 현대적 변용과 영적 어머니의 위상 강화

전통종교를 구성하는 무속, 불교, 유교 뿐만 아니라 기독교에 이르기까지

44) 박종천, 「척사윤음 연구」, 『종교학연구』 제18집, 서울대 종교학연구회, 1999 참조.
45) 선병삼, 「유학의 입장에서 본 해천 윤성범의 효자예수론」, 현장아카데미 편, 『海天 윤성범 선생 탄생 100주년 기념 21세기 보편 영성으로서의 誠과 孝』, 동연, 2016, 245-276면.

결혼이나 입양을 통해 새롭게 한국종교문화의 가족 구성원이 된 종교전통들도 모두 효의 영성과 의례 및 문화를 구현한다는 면에서 한국의 혼성적 종교가족은 모두 가족종교의 면모를 보여준다. 실제로 효를 부정하거나 비판하는 종교전통은 한국에서 찾아보기 힘들다.

근대에 새롭게 등장한 한국의 자생 민족종교들도 기존의 여러 종교가족들의 자식들로서 그 이전의 부모종교의 영향을 나름의 종교적 관심에 따라 재전유하면서도 여전히 가족과 효를 강조하고 있다. 이는 조선시대 유교문화의 계승과 변용으로 볼 수도 있지만, 이미 고대부터 존재하던 조상숭배와 유교적 효를 각기 다른 교리적 요인과 사회적 배경에 따라 재전유한 것으로 볼 수 있다. 실제로 동학을 비롯한 민족종교들은 한울님의 은혜는 부모의 은혜이며 부모에 대한 효 실천은 한울님에 대한 신앙이라고 연결하면서 종교적 차원에서 유교적 효를 초월적 신으로 확대하였다. 초월적 신앙과 사회적 실천이 가족종교의 틀 안에서 합류하는 것이다. 예컨대, 원불교가 가족윤리에 상생원리를 적용하여 부모와 자식의 상생을 은(恩) 사상을 중심으로 감사생활로 구체화하는 동시에 그것을 사회적 상생과 우주만물의 상생으로 확대하는 경향을 보이는 데 비해[46], 단군교 혹은 대종교 등은 가족 내의 효를 환인, 환웅, 단군 등 국조(國祖) 삼성(三聖)에 대한 효로 확장해서 민족종교를 확대된 가족종교로서 재구성했다. 이러한 경향은 현재까지도 다양한 자생 민족종교의 중요한 모티브로 작동되고 있다.

더 나아가 민족종교에서는 기존의 차별적 남녀관계에서 벗어나서 후천개벽에 따른 남녀 양성평등의 새로운 근대화를 추구하였다. 원불교의 경우에는 여성의 성직 진출에서 다른 종교전통에 비해 상당히 선진적인 양상을 보이고 있으며, 다른 신종교들은 남녀의 위상을 가족내 부부이자 음양(陰陽)의 우주적 대대(待對)관계로서 대등한 위치로 격상시키는 양상이 나타난다. 예컨대, '대도덕성사 건곤부모'를 신앙의 대상으로 삼는 금강대도는 창도주인 제1대

46) 조정현, 「원불교 효사상에 관한 연구」, 원광대 박사학위논문, 2010; 「원불교 효사상의 현대적 이해」, 『효학연구』 제22호, 한국효학회, 2015; 이난수, 「'은(恩)'으로 본 민족종교의 근대적 효(孝) 개념—원불교를 중심으로—」, 『인문학연구』 제54집, 조선대 인문학연구원, 2017 참조.

도주 토암 이승여와 자암 서의복을 '대성사 건곤부모'(大聖師 乾坤父母)로, 그 아들인 제2대 도주 청학 이성직과 보단 민영인을 '도성사 건곤부모'(道聖師 乾坤父母)로, 제3대 도주 월란 이일규와 향련 김동윤을 '덕성사 건곤부모'(德聖師 乾坤父母)로 삼았으며, 3대인 덕성사 부모는 1대를 금강삼종대성사부(金剛三宗大聖師父)와 연화삼종대성사모(蓮華三宗大聖師母), 2대를 금강삼종도성사부(金剛三宗道聖師父)와 연화삼종도성사모(蓮華三宗道聖師母)로 불러서 위격을 정했다.[47] 사부-사모와 부-모라는 호칭과 위격은 종교적 수행과 가족의 구성을 일치시킨다는 점에서 가족종교의 양상을 확연하게 보여준다. 이는 마치 종가(宗家)의 종손(宗孫)과 종부(宗婦)처럼 교주 부부가 종통(宗統)을 이어가면서 동등하게 종교적 권위를 계승하는 전통을 확립하여 3대를 넘어 지속한다는 점에서 유교적 가족의 종통 계승을 본뜬 가족종교의 새로운 재전유양상을 선보이고 있다. 이러한 양상은 한국 개신교 교회의 부자 세습과 유사하다는 점에서도 주목할 만하다.

한편, 증산교에서는 교조인 증산(甑山) 강일순(姜一淳, 1871-1909)이 그 부인 고판례(高判禮, 1880-1935)에게 수부(首婦)라는 초월적 위상을 부여하면서 천지공사(天地公事)에서 여성의 위상을 높이는 의례적 퍼포먼스를 펼침으로써 남성 가부장적 사회에서 종교적 실천의 주체가 아니라 대상으로 규정되었던 여성의 원한을 풀고 새로운 의례적 실천 주체로서 여성의 종교적 위상을 적극 부각시켰다.[48] 고판례는 본래 미륵불의 화신(化身)인 증산의 부인인 수부(首婦)로 임명되어 해원상생(解冤相生)의 상징적 역할을 수행했으나, 교조의 종통을 부인이 직접 계승하는 양상을 선보이기도 했다. 실제로 증산교 계열의 초기 분파 중 하나인 선도교(仙道教)에서는 고판례를 '자씨보살(慈氏菩薩)' 혹은 '삼십삼천(三十三天) 내원궁(內院宮) 용화교주(龍華教主) 자씨부인(慈氏夫人)' 등으로 부르면서 유교적 남성가부장제를 넘어서서 적극적으로 여

47) 금강대도 교단 홈페이지, http://www.kumkangdaedo.com/(2019.04.20 검색); 이재헌, 『건곤부모님과 금강대도의 진리』, 미래문화사, 2003 참조.

48) 이상호, 『대순전경』(12판), 말과글, 2001, 293면. "남자의 완롱(玩弄)거리와 사역(使役)거리에 지나지 못하던 여자의 원을 풀어 정음정양(正陰正陽)으로 건곤(乾坤)을 짓게 하려니와 이 뒤로는 예법을 다시 꾸며 여자의 말을 듣지 않고는 함부로 남자의 권리를 행하지 못하리라."

성 교주의 위상을 강화하는 양상을 드러내기도 했다.[49]

이렇듯 여성의 원한을 풀고 여성의 주체적 위상을 강화하는 방식은 세계사적으로 보기 드문 가족종교의 재구성이다. 그러나 이러한 양상은 여성의 종교적 권리 신장을 본격화하는 것으로 이해하기보다는 대지모신(大地母神)의 상징인 여신의 회귀 혹은 모성(母性)의 권리 부각이라는 측면에서 접근하는 것이 훨씬 더 합리적이다. 왜냐하면 남성에게 억눌린 여성의 현대적 권리 획득을 강조하는 측면이 아직 충분히 성숙하지 않았고, 남성 교조와 음양 대대(陰陽待對)를 이루는 부인으로서 의미가 두드러지면서 여성으로서 독존적 위상을 충분히 드러내지는 못하기 때문이다.

그런데 현대에 와서는 여성 지도자가 혼인에 의한 부부관계를 근거로 삼아 교리를 수정하고 교주의 위격을 조정하는 단계까지 나아가는 경우가 있다. 통일교를 비롯한 기독교 계통에서 분화된 한국의 자생 신종교들은 교주와 부인의 관계를 성혼(聖婚)으로 의례화했을 뿐 아니라 소종파 공동체의 신도들을 자녀로 재구성하는 '혼인잔치'의 가족종교로 재구성하였다. 실제로 1960년 통일교의 문선명은 한학자를 부인으로 선택하면서 '절대신앙, 절대사랑, 절대복종'의 조건을 강조하며 참어머니로서 위상을 정립했고, 혼인잔치의 비유를 현실에 적용하여 종교공동체를 혼인에 의한 참가정운동으로 확대했다.[50] 하나님의교회 세계복음선교협회에서도 교조 안상홍을 계승한 장길자가 1981년 교조인 안상홍의 꿈에서 길들여진 야생마, 순종하는 '새 예루살렘 하늘 어머니', 하나님의 신부 등으로 지목되었고, 이들의 결합은 천국혼인잔치로 비유되었다.

이 과정에서 부수적이고 종속적인 위치에 있었던 여성이 남성 교조에 대하여 병립적이거나 주도적인 위상으로 승격하는 카리스마의 교체가 일어나기도 했다. 한국의 신종교들에서는 여성이 교조를 예비하거나 도와주는 역할을 하거나 교조의 부인으로서 신성한 카리스마를 인정받았을 뿐만 아니라 한 단

49) 장재진, 「근대기 한·일 신종교에 나타난 여성교주의 불교관 비교—고판례(高判禮)의 선도교(仙道教)와 나카야마 미키(中山美伎)의 천리교(天理教)의 정토신앙을 중심으로」, 『일본문화연구』 제45집, 동아시아일본학회, 2013 참조.

50) 문선명선생말씀편찬위원회 편, 『문선명선생말씀선집』 456권, 세계기독교통일신령협회, 2000, 465면.

계 더 나아가 후계자가 되기도 했다. 일본의 천리교(天理教)처럼 직접 창시하는 경우는 드물지만, 종교적 아버지에서 어머니로 권력이 이양되는 양상이 나타나는 것이다.

여성의 종교적 위상, 그 가운데서도 남성 교조 부인의 카리스마적 위치는 대체로 남성 교조에 대한 절대적 순종의 미덕을 통해 얻은 것이지만, 영생교처럼 여성 후계자가 카리스마적 교조의 권위를 대리하는 경우도 있고 세계평화통일가정연합(한학자통일교)처럼 여성 후계가자 남성 교조가 지녔던 종교적 권위를 아예 대체하는 새로운 카리스마로 등장하는 경우도 있다.[51] 실제로 영생교 하나님의성회 승리제단에서는 조희성이 사망 전날 자신의 부인 이영자를 '해와주님'으로 지명하자 교인들이 이를 적극적으로 인정하고 수용하였으나,[52] 세계평화통일가정연합(한학자통일교)은 이보다 더 나아가 문선명의 부인 한학자를 문선명을 대체하는 새로운 종교적 카리스마로 재정립하였다. 이러한 현상은 여성 종교 지도자가 카리스마의 배우자라는 지위에서 대지모신 혹은 근원적 모성의 위상으로 승격하는 흐름을 보여준다. 이러한 흐름은 마고할미나 바리공주 같은 모성형 무속신화의 계승이자 종교적 재구성이라고 평가할 만하다.

한편, 통일교의 한학자는 2009년 문선명이 불순종으로 하나님 부인에서 제외할 수도 있다는 뉘앙스의 발언을 할 정도로 가부장에 복속되는 존재였으나, 문선명 사후에는 참부모님을 넘어서서 참어머니로 독존적 위상을 구축해 나가기 시작했다. 그리하여 절대복종의 존재에서 변화하여 참어머님이자 6천년만에 탄생한 독생녀로서 승격하여 하나님으로 그 위치가 변화되었다. 이러한 변화는 새로운 경전적 정당화를 거치고 있으며, 이에 대한 종교적 반발로 아들 계승자와 어머니 계승자를 악마시하며 대립하는 경향이 나타나서 통일교가 분화되었다.[53]

---

51) 이정은, 「남성 교조를 계승한 여성 후계자의 카리스마 구축 양상 연구—한국 기독교계 신종교 단체를 중심으로—」, 『종교연구』 제78집 2호, 한국종교학회, 2018, 261-285면.

52) 김종석, 『한국 메시야 운동사 연구 3: 한국의 육신영생신앙』, 청년사, 2010, 272면, 314면.

53) 이정은, 앞의 글, 275-276면 참조. 이정은의 연구에 의하면, 한학자의 위상 강화현상은 『개정천성경』, 『평화경』, 『참부모경』, 『참어머님 말씀선집』 등에 반영되었으며, 이에 대해 아들 문형진

통일교는 한국 민족종교가 강조했던 후천개벽의 이념을 가족종교의 관점에서 새롭게 재구성하여, 자신이 참부모로서 모든 종교의 통합과 인종의 통합을 이루는 합동결혼식의 퍼포먼스를 실천하기도 했다. 이런 맥락에서 1997년 통일교의 창교자인 문선명은 교명을 '세계기독교통일신령협회'에서 '세계평화통일가정연합'으로 개명했는데, 이는 매우 중요한 개칭이다. '기독교'와 '신령'이 빠지고 대신 '평화'와 '가정'이라는 용어가 대체한 것이다. 종교를 가정 혹은 가족이 대체하면서 '종교가족'이 '가족종교'로 재구성된 것이다. 이는 교조가 하나님이자 아버지가 되고 세계 인류가 모든 인종과 종교를 넘어서서 신도이자 자녀가 되는 종교적 신념의 구조화라는 점에서 가족과 종교가 일치된 새로운 유형의 '가족종교'라고 할 수 있다. 그리고 이러한 논리는 '참부모의 뿌리에 접목을 통한 혈통 회복'이라는 논리로 제시되었으며,[54] 조부모, 부모, 자녀 3대가 어울리는 가족은 잃어버린 본연의 가정으로 돌아가서 '하나님의 한을 푸는 새로운 가정'으로 재구성되었다.[55] 이러한 논리는 모든 종교전통을 한 가족으로 묶는 이념으로 나타나는데, 실제로 2001년 12월 25일에는 유교, 불교, 기독교, 이슬람, 힌두교를 포함하여 영계 5대 종단대표결의문의 형태로 제시되었다.[56] 여기서 통일교가 모든 종교를 하나의 가족으로 묶는 방식과 논리가 혈통적으로 구성된다는 점은 한국적 가족종교의 논리적 전개로서 특히 주목할 만하다. 문선명 사후에도 한학자는 인류를 하나의 가족 혹은 그것의 확대인 국가에 비유하여 충효를 종교적 이념으로 재구성하여 활용하기도 했다.[57]

은 사탄 중의 사탄, 바벨론의 음녀로 묘사하며 강렬하게 비판했다.

54) 세계평화통일가정연합, 『원리강론』, 115-122면.

55) 같은 책, 272-273면; 『평화훈경』, 39-44, 46-47면.

56) "1. 하나님은 인류의 부모이심을 결의하고 선포합니다. 2. 문선명 선생은 인류의 구세주, 메시아, 재림주님, 참부모이심을 결의하고 선포합니다. 3. 통일원리는 인류 구원을 위한 평화의 메시지요, 성약시대의 복음서임을 결의하고 선포합니다. 4. 천주평화통일은 참사랑을 중심하고 초종교, 초국가, 초인종의 '위하여 사는 생활'을 통하여 완성할 것을 결의하고 선포합니다. 5. 5대 종단 대표는 참부모를 모시고 하나님 나라와 세계평화를 위하여 화합, 통일, 정진할 것을 결의하고 선포합니다."

57) 세계평화통일가정연합 홈페이지, http://www.ffwp.org(2019.04.20 검색) 참조. "하늘부모님과 참부모님이 품고 싶은 효자, 효녀, 충신으로 세상에 빛이며 등불이 되기를 부탁합니다. 천일국 7년 천력 1월 9일(양 2019. 2. 13)"

이렇듯 부부관계나 가족관계가 종교적 비유를 넘어서서 종교공동체의 구성을 위한 교리와 의례로 현실화되는 것은 분명히 가족과 종교가 일치되는 가족종교형 현상이다. 다만 권위의 변화는 남성 대 여성의 구도가 아니라, 아버지에서 어머니로 카리스마의 대체가 일어나는 것으로 보는 것이 타당하다. 따라서 통일교의 참부모론과 금강대도의 건곤부모론 등은 남성성과 여성성을 포괄하고 있으며 음양의 균형을 지향하면서 양성평등의 가능성을 함유하고 있으나, 이것이 곧바로 양성평등의 해방논리를 충족시키는 것은 아니라는 점을 의식할 필요가 있다. 아직까지는 남녀의 동등한 평등을 지향하는 것보다 부모의 의미에 더 방점이 있는데, 향후 이것이 남녀의 평등한 축으로 더 진전될 수 있는지는 지켜볼 만한 일이다.[58] 이를 통해 새로운 가족종교의 가능성이 생길 수 있기 때문이다.

7. 종교가족과 가족종교의 역사와 전망

지금까지 한국종교문화의 문화정체성을 탐색하기 위해 개신교 선교사들이라는 타자의 눈에 비친 혼성적 한국종교문화의 특징을 한국의 종교가 구성해온 '종교가족'의 상호문화적 작용으로서 살펴본 토대 위에서 한국의 종교가족들이 맺는 관계에서 역사적으로 비롯된 공통적 관심사, 곧 한국적 종교의 개성적 특징으로서 '가족종교'의 다양한 문화적 면모와 전개 양상을 검토해 보았다. 특히 다양한 개별적 종교전통들이 특정한 역사적 계기와 문화적 맥락에서 복합적이고 중층적으로 구성해온 가족종교의 양상은 의례문화와 공동체문화 뿐만 아니라 개별종교의 교리 전개에도 일정하게 영향을 끼쳤으며, 각 종교의 차별화된 맥락에서 효와 가족의 가치들을 재전유하는 양상을 선보였다.

본론에서는 한국의 혼성적 종교문화가 가진 특성을 동아시아 종교문화와 비교하여 설명하는 한편, 한국종교문화가 조상숭배와 효의 영성을 중심으로 가족적 가치를 종교적으로 구현하고 사회적으로 실현하는 가족종교의 특성을

58) 김항제, 「한국 신종교 창교자의 위격—통일교의 참부모론과 금강대도의 건곤부모론을 중심으로—」, 『신종교연구』 제13집, 한국신종교학회, 2005 참조.

집중적으로 살펴보았다. 특히 혈연적 유대관계를 토대로 삼아 구성되는 가족질서가 부계와 모계의 양계적 공존과 적장자 중심의 가부장적 위계질서의 차별을 통해 어떻게 전개되고 있는지를 검토하는 한편, 조상숭배의 가족종교와 그것에 기반을 둔 가부장적 종교문화가 역사적으로, 종교전통별로 어떻게 변용과 재전유를 이루어 왔는지를 살펴보았다. 마지막으로 현대 한국종교가 공인종교제도의 종교가족의 현상으로 전개되는 모습과 더불어, 근대 한국의 자생적 민족종교들이 교리와 의례적 실천 및 공동체 구성에서 전통적인 가족종교를 새롭게 재전유하고 변용시킨 현대적 양상을 탐색하였다.

향후 미래의 한국종교문화는 이러한 가족종교의 재구성이 어떤 방향으로 이루어질 것인가에 따라 새로운 가능성을 드러낼 수도 있다. 타문화에 비해 혈연적 배타성을 강조하고 부계 적장자의 차등상속을 특징으로 하는 남성 중심의 가부장적 가족문화는 현대까지도 영향을 미쳐서 재벌과 종교의 부자세습과 더불어 피가 섞이지 않은 아이를 입양하는 문화가 발달하지 않아서 해외입양 1위의 불명예스런 문화적 현상을 드러내고 있다. 그러나 이러한 가족문화가 해체되고 다양한 가족의 양상이 현실화하고 있는 가운데 여성과 개인의 가치가 새롭게 평가되고 있다. 이에 따라 새로운 종교문화의 가능성이 현실화될 수도 있다. 이러한 가능성의 조짐은 종교문화의 상징과 의례, 교리와 문화의 다양한 측면에서 이미 나타나고 있다. 아버지 중심의 가족종교에서 어머니 중심의 가족종교로, 일원적 중심에서 이원적/다원적 중심으로, 수직적 측면에서 수평적 측면으로 이행할 조짐이 보이고 있는 것이다. 그러한 조짐이 충분히 현실화한다면 가족종교의 참신한 재전유가 가능하며, 가족종교의 재편은 종교가족의 재구성을 통해 종교문화의 지속과 변용을 낳을 수 있다.

▮ 참고문헌

강돈구, 「한국의 종교정책과 종교교육」, 『종교연구』 제48집, 한국종교학회, 2007, 139-162면.

구미래, 「불교 전래에 따른 화장의 수용양상과 변화요인」, 『실천민속학연구』 제4호, 실천민속학회, 2002, 117-145면.

_____, 「불교 일생의례와 한국적 전개」, 『종교와 일생의례』, 민속원, 2006.

권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, 2012.

金德原, 「佛教經典의 사상이 한국 傳統信仰에 끼친 영향—天神(太陽)·山神·水神(龍)思想을 중심으로—」, 『韓國古代史探究』 제12집, 한국고대사탐구학회, 2012, 235-273면.

김종서, 「동서 종교간 충돌과 현대 한국의 역동적 신앙」, 『종교와 문화』 제16호, 서울대 종교문제연구소, 2009, 21-38면.

김종석, 『한국 메시야 운동사 연구 3: 한국의 육신영생신앙』, 청년사, 2010.

김항제, 「한국 신종교 창교자의 위격—통일교의 참부모론과 금강대도의 건곤부모론을 중심으로—」, 『신종교연구』 제13집, 한국신종교학회, 2005, 179-229면.

김흥수, 「19세기 말-20세기 초 서양 선교사들의 한국종교 이해」, 『한국기독교와 역사』 제19호, 한국기독교역사연구소, 2003, 9-29면.

盧在軾, 「淸末 윌리엄 알렉산더 파선스 마틴(W. A. P. Martin)의 儒教思想에 대한 認識—『天道溯源』과 The Lore of Cathay의 內容을 中心으로—」, 『중국사연구』 제104집, 중국사학회, 2016, 79-101면.

柳東植, 『풍류도와 한국의 종교사상』, 연세대 출판부, 1997.

문선명선생말씀편찬위원회 편, 『문선명선생말씀선집』 456권, 세계기독교통일신령협회, 2000.

박미라, 「中國 祭天儀禮 硏究: 郊祀儀禮에 나타난 上帝와 天의 이중적 天神觀을 중심으로」, 서울대 박사학위논문, 1997.

박종천, 「「斥邪綸音」 硏究」, 『종교학연구』 제18집, 서울대 종교학연구회, 1999, 125-150면.

_____, 「신앙 원리와 문화 역량의 변주곡—한국유교의 종교문화적 양태」, 『國學硏究』 제14집, 韓國國學振興院, 2009, 183-218면.

_____, 「喪·祭禮의 한국적 전개와 유교의례의 문화적 영향」, 『國學硏究』 제17집, 韓國國學振興院, 2010a, 363-397면.

_____, 「의례적 계승인가, 사회적 구휼인가?—조선 후기 입후立後와 입양入養에 대한 다산의 논의—」, 『다산학』 제16호, 다산학술문화재단, 2010b, 59-101면.

_____, 「종교경관의 전통과 현대: 안동과 성남을 중심으로」, 『종교문화연구』 제18호, 한신대 종교와문화연구소, 2012, 31-55면.

_____, 「한국종교문화의 역동적 이해」, 『종교문화연구』 제22호, 한신대 종교와문화연구소, 2014a, 1-21면.

_____, 「조선시대 유교적 귀신론의 전개」, 『귀신·요괴·이물의 비교문화론』, 소명출판, 2014b.

_____, 「한국의 뇌신(雷神) 신앙과 술법의 역사적 양상과 민족종교적 의미」, 『대순사상논총』 제31집, 대순사상학술원, 2018, 49-92면.

방원일, 「초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해」, 서울대 박사학위논문, 2011.

선병삼, 「유학의 입장에서 본 해천 윤성범의 효자예수론」, 현장아카데미 편, 『海天 윤성범 선생

탄생 100주년 기념 21세기 보편 영성으로서의 誠과 孝』, 동연, 2016, 245-276면.
尹以欽, 『한국종교연구』 권1, 집문당, 1986.
_____, 『한국인의 종교관: 한국정신의 맥락과 내용』, 서울대 출판부, 2001.
이난수, 「'은(恩)'으로 본 민족종교의 근대적 효(孝) 개념—원불교를 중심으로—」, 『인문학연구』 제54집, 조선대 인문학연구원, 2017, 131-161면.
이재헌, 『건곤부모님과 금강대도의 진리』, 미래문화사, 2003.
이정은, 「남성 교조를 계승한 여성 후계자의 카리스마 구축 양상 연구—한국 기독교계 신종교 단체를 중심으로—」, 『종교연구』 제78집 2호, 한국종교학회, 2018, 261-285면.
임희숙, 『기독교 근본주의와 교육』, 동연, 2010.
장재진, 「근대기 한・일 신종교에 나타난 여성교주의 불교관 비교—고판례(高判禮)의 선도교(仙道教)와 나카야마 미키(中山美伎)의 천리교(天理教)의 정토신앙을 중심으로」, 『일본문화연구』 제45집, 동아시아일본학회, 2013, 491-513면.
조정현, 「원불교 효사상에 관한 연구」, 원광대 박사학위논문, 2010.
_____, 「원불교 효사상의 현대적 이해」, 『효학연구』 제22호, 한국효학회, 2015, 51-79면.
조현범 외, 『문화 정체성과 종교』, 한국학중앙연구원 출판부, 2016.
최재석, 『한국 가족 연구』, 일지사, 1994.
최종성, 『조선조 무속 國行儀禮 연구』, 일지사, 2002.
_____, 『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 민속원, 2009.
加地伸行, 『유교란 무엇인가』, 김태준 역, 지영사, 1996.
_____, 『침묵의 종교 유교』, 이근우 옮김, 경당, 2002.
岩井 洋, 「日本 宗教文化의 理解」, 『한국종교』 제28집, 원광대 종교문제연구소, 2004, 221-235면.
Hulbert, H. B., 신복룡 역, 『대한제국멸망사』, 집문당, 1999.
Kitagawa, Joseph M., 『동양의 종교』, 이진구・신광철・이욱 譯, 사상사, 1994.

Buswell Jr., Robert E., "Imagining Korean Buddhism", *Nationalism and the Construction of Korean Identity*, ed. by Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherlini, Berkeley, California: Institute of East Asian Studies, University of California, 1998.
Jones, George Heber, "The Spirit Worship of the Koreans", *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.2, 1901.
Grayson, James Huntley, *Korea: A Religious History*, London: Routledge Curzon, 2002.
Kim, Chongsuh, "The Concept of 'Korean Religion' and Religious Studies in Korea", *Journal of Korean Religions*, Vol.1, 2010, pp.23-41.
Thompson, Laurence G., *Chinese Religion: An Introduction*, 5th ed., Belmont, CA: W adsworth, 1996.

금강대도, http://www.kumkangdaedo.com/(2019.04.01 검색)
세계평화통일가정연합, http://www.ffwp.org/(2019.04.01 검색)

【Abstract】

Korean Religious Culture Viewed from the Perspective of Family Religion

Park, Jong-Chun*

In order to fully explore the cultural identity of Korean religions, it is necessary to compare internal perceptions and external perspectives on them, and to note how the individuality of religious culture is continuously reconstructed in various historical developments and complex cultural contexts. In addition, it is necessary to confirm the trends that apply to various categories of Korean culture beyond the category of religious culture.

This article presupposes the cultural characteristics of the Korean religious amalgam, which is reflected in the eyes of foreign Protestant missionaries, as the intercultural action of the 'family of religions' that many religious traditions in Korea have constituted. I reviewed some patterns of 'family religion' in which various individual religious traditions were complex and stratified at specific historical moments and cultural contexts. This study discusses the appropriation of filial piety and family values in a different context. 'Family religion' was developed as an aspect of family culture emphasizing kinship based on blood ties. In modern Korea, the symbolism, rituals, doctrines, and cultural aspects of religious culture are already changing from father-centered family religion to mother-centered family religion, moving from one-centered to dual/pluralist centers, and shifting from the vertical to the horizontal. In this article, I have examined the continuing and transformation of family religion in Korean religious culture by examining these cases.

Keywords: Korean religious culture, family religion, family of religions, filial piety, religious amalgam, cultural identity.

접수일: 2019.09.30. ‖ 심사일: 2019.10.08. ‖ 게재확정일: 2019.11.01.

* Associate Professor, Research Institute of Korean Studies, Korea Univ.