

종교-민속적 관점으로 본 개항기 외인들의 대한 의식:
1900-25년도 발행된 *Transaction of the Korea Branch
of the RAS* 에 해당하는 논문들을 중심으로

이 상 훈/ 한중연

〈차례〉

서론: 외부자적 시각의 필요성
본론: 외부자적 한국 종교문화 이해
결론: 내부자의 시각에서 비판과 수용

서론: 외부자적 시각의 필요성

시오노 나나미는 그의 작품 《로마인 이야기》에서 다음과 같이 기록한다. “지성에서는 그리스인보다 못하고, 체력에서는 켈트인이나 게르만보다 못하고, 기술력에는 에트루리안인보다 못하고, 경제력에서는 카르타고인보다 뒤떨어지는 것이 로마인이고, 로마인들도 이를 스스로가 인정하고 있었습니다.”¹⁾ 이런 로마의 대한 나나미의 이해는, 아마도 구한말 근대를 맞이한 우리 민족의 처지와 유사하다. 20세기 전후 외부인들의 눈에 비친 한국은 그저 일개의 대륙으로 통하는 길목에 있는 미지의 섬이었다. 이 섬은 서구의 시각에 주목해야 할 나라이기 보다는 중국의 한 구석에 위치한 미미한 존재들이 살고 있는 외딴 지역이었다.²⁾ 이러한 나라가 21세기인 오늘에 이르러, 서구와 어깨를 나란히 하고 있다. 서구는 한류라는 이름의 한국 문화 컨테츠에 매료되고 있다. 한국은 더 이상 ‘은둔의’ 가난하고 보잘 것 없는 나라가 아니다. 오히려 동아시아 경제의 거인으로 성장했다. 이렇게 한국이란 나라는 문화 경제적인 차원에서 새로운 지평을 열었다. 구한말 외부인들의 눈에 오늘의 한국은 감히 상상조차 할 수 없었다. 당 대 서구인들에게 비친 한국은 태평양의 가장자리에서 침몰하는 나룻배에 불과했다. 그리고 그 배 안의 내부자인 한국인들은 패망한 베트남 사람들이 태평양 바다에 살기 위해 죽음을 무릅쓰고 배를 띄우다가 급기야 난파 직전에 처하여 손을 흔들어 생명을 구걸하는 난민들과 별 차이가 없었다.

구한말에 세계는 과학의 발전을 통해, 기술 문명을 통해 근대정신을 고양해 가고 있었다. 19세기에서 20세기에 걸쳐 제국의 팽창이란 이름으로 유럽의 재국들은 미지의 약소국가들을 수탈하고 있었다. 서구인은 자신들을 개척자라 하였지만, 수탈을 당하는 입장에서 그들은 해방신학자 구티에르쑈의 말처럼 정복자들 (conquerors)일 뿐이었다. 이들은 문명이란 이

1) 시오나 나나미, 《로마인 이야기: 로마는 하루아침에 이루어지지 않았다》 1권, 김석희 역 (파주: 한길사, 1995), 14-5.
2) 브라더 안토니, 《비교문화 세미나》 (성남: 한국학 연구원, 2014년 06월 19일): 실제 1900년 이전에 외국인들은 한국을 지도상의 섬으로 표기 하였다는 다양한 자료들을 안토니는 제시 하였다. 이러한 자료들은 대부분 한국을 중국에 귀속된 속국으로 간주하였다는 점을 보여준다. 놀라운 사실은 일본을 중국과 대등한 위치에서 서구인들은 평가 하였고, 한국은 일본에게도 예속된 지역으로 보았다.

름으로, 제국주의와 패권주의를 정당화 하였다. 이런 맥락에서, 대부분의 약소국가들이 당면한 위기를 당시 조선도 직면했다. 조선은 서구 열강들의 정치, 경제, 문화적인 수탈의 대상으로 전락한다. 조선은 서구의 열강들에게 중국이나 일본처럼, 커다란 파이가 아니었다. 그저 먹다가 아무 때나 필요에 따라 나누어 줄 수 있는 과자의 부스러기였다.³⁾ 동아시아에 대한 서구의 관심은 중국, 일본, 러시아를 중심으로 우선 형성된다. 조선을 차지하려는 중국, 일본, 러시아의 침탈을 위한 전쟁의 장소가 되고 있는 모습을 지켜보면서도 이상의 관점으로 서구는 이에 대하여 사실상 침묵한다. 마침내 일본이 중국과 러시아의 패권을 무력으로 한반도에서 몰아낸다. 일본은 드디어 중국과 러시아로 통하는 교두보인 동시에 수탈의 대상을 확보하게 된다. 이러한 상황을 포스터는 “나뭇의 포도원” 사건이라고 설명한다.⁴⁾ 불평등 조약에 기초한 강화도 조약 체결 (1876) 이후 서서히 그리고 때론 거세게 일본은 서구문명과 함께 받아들인 제국주의 실험의 장소로 한국을 선택한 것이다. 서구와 원만한 대외 관계를 유지하고 있는 일본을 위해서, 서구 열강의 목인 가운데 일본은 한반도를 노골적으로 침탈하기에 이른다. 중국이란 거대한 파이를 차지하기 위해서 서구 열강은 일본과의 협상 가운데, 보다 큰 이익을 위해서 한반도는 자신들과 협력하는 일본에게 하나의 당근 같은 선물이었다.⁵⁾ 이러한 현상을 가져온 일부 책임은 구한말 경직된 성리학의 세계관에 함몰되어 있었던 일부 사회 지도층에게도 있다. 이들은 명분론으로 치장된 자문화 중심주의 사상으로 중국이외의 서구 열강들과의 외교적인 노력을 소홀히 했다. 서양이 동양을 반문명이라 하였다면, 구한말 일부 지도층은 흥선대원군을 중심으로 서구를 야만으로 간주하였다. 조선을 제외한 다른 의미 있는 타자는 오로지 중국이었다. 조선의 내부적인 지배층들에 의하면 중국을 제외한 어떠한 열강도 외부자요 적대자였다. 일본보다 훨씬 늦게, 구한말에 이르러 지도층들이 서구를 타자로 인정하였음을 일련의 외교 통상 조약들의 연대기를 통해 나타난다. 공식적인 외부와의 외교조약들은 1876년 일본과의 강화도 조약이후 미국 (1882), 영국 (1883), 독일 (1883)로 이어진다.⁶⁾ 반면 자신들의 정신의 지주로 여겼던 중국과의 실제적인 외교 조약은 1899년에 “통상”의 차원에서만 수립된다. 이미 일본의 한국에 대한 지배권을 중국이 소실하였음을 보여주는 사실이다. 외교에 실패하였다는 말은 무엇보다 타자를 인정하지 않았던 구한말의 경직된 지식인들의 종교문화 심층 구조에서 기인한다고 보아야 한다.

수탈의 역사는 정복이란 말 대신 “근대성”이란 담론을 구성한다. 프리드리히 실러는 (Friedrich Schiller) 이같은 근대성을 새로운 역사에 대한 새로운 정신적인 세계관으로 규정

3) 이러한 부분에 대해서 전체적인 이해는 류대영의 이해가 포괄적이다. 류대영, 《개화기 조선과 선교사: 제국주의 침략, 개화자강, 그리고 미국 선교사》(서울: 한국기독교역사연구소 출판부, 2004).

4) John W. Foster, *American Diplomacy in the Orient* (Boston: Houghton, Mifflin & Co. Press, 1904), 307. 나뭇의 포도원사건은 열왕기상 21장에 나오는 이스라엘의 역사속의 실화이다. 분열된 이스라엘의 악한 왕 아합이 나뭇이란 선한 농민의 포도원을 거짓된 수단과 헛된 소문으로 몰고간다. 급기야 나뭇의 살해를 합법화 하고 그의 포도원을 차지한 사건을 일컫는다.

5) Kenneth S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the 19th and 20th Centuries* Vo. III (Grand Rapids: Zondervan Press, 1976), 446.

6) 박용규, 《한국 기독교회사 1》(서울: 생명의 말씀 출판사, 2004), 278-85. 실제로 성리학적 세계관으로 무장된 경직된 유학자들은 개혁을 선택해야 하는 상황으로 보지 아니하였다. 다만 유교적 세계관의 입장이 강하고, 자신들의 실권을 유지하기 위해서 위정 척사파였던 최익현, 이항노, 기정진 등은 기존 전통적인 유교 문화 사상을 수호하는 길은 개화를 거부하는 길이라 믿었다. 반면 동도서기파인 김윤식, 김홍집, 어윤중은 중국 형 개화정책을 모델 삼아 점진적인 개화를 해야 한다고 주장한다. 김옥균을 중심으로 형성된 급진 개화파는 일본의 메이지 유신과 같은 급진적인 개화를 주장했다. 결국 한일 합방은 위정척사 사상의 뿌리를 가진 사회적 기득권층을 통해서 이루어진다.

한다. 실러에 의하면, “근대정신은 파편적 경험에 근거하여 개별적인 타자성을 부정하는 환원주의 (reductionism) 주의였다.”⁷⁾ 다시 말해서 “정의” (definition) 의 시대가 된다. 하나의 기준적인 세계관이란, 모든 개별적인 현상들을 축소시켜, 규정화 하는 정신 작용이 된다. 이러한 정신 작용의 외적인 표현이 경제적인 수탈이요 식민지 정책으로 발현된다. 이와 같은 근대의 밑바탕에서는 형이상학적인 체계로서의 정신이 합리적인 과학에 자신의 주도권을 내어줌과 같이한다. 중세에 종교가⁸⁾ 차지하고 있었던 정치 경제 구조의 지배 원리라는 지위에서, 근대의 종교는 협력의 원리요 가치의 원리로 전락한다. 이러한 세계관의 뿌리는 인류 문화의 근원적 고향으로 서구를 미화한다. 서구와 그와 연관된 문화담론은⁹⁾ 개별적인 문화들을 부정하고, 우주적인 담론의 지표로 등장한다.¹⁰⁾

종교는 이러한 근대성이 지니는 포식자적인 문화담론을 지탱하여줄 서구인에 대한 정체성을 제공해야 하는 시녀로 전락 된다. 과학성의 가치에 그 종교성의 가치를 빼앗긴, 서구 기독교는 인간미와 인간의 숭고한 박애 정신으로 신 존재를 증명해야 하는 경험주의 그늘에 휩싸이게 된다. 우주적인 계시와 절대적인 진리는 서서히 실리성과 합리성이란 이름으로 그 가치를 상실해 가기 시작한다. 이로 인해, 대부분의 선교는 근대 문화담론의 입장에서, 서구 제국주의 침략의 역사를 포장하는 그릇이 되고 만 것이다.¹¹⁾ 결국 근대담론은 서구 중심주라

7) Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education: In Search of Letters*, trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (New York: Oxford University Press, 1957), 33-4.

8) 이 글에서 서구 종교란 말은 기독교 신학과 동의어 유사어로 사용 되는 것으로 한다. 개항기 한국에서 종교라는 어휘는 기독교의 이타성을 근거로 하든지, 아니면 토착화로 하든지 하는 과정을 통해 형성된 어휘이기 때문이다. 아울러 여전히 신학의 2천년 역사에 비해, 종교란 어휘는 유동적인 개념으로 형성되어 가고 있는 학문으로 보아야하기 때문이다. 피츠제랄드나 맥커친같은 학자들은 최근까지 종교 개념의 폐기를 주장한다. 이는 종교가 권력 담론과 같은 푸코의 에피스테메의 한점성 속에 형성됨으로 객관적인 순수한 종교들 내지 종교적인 것에 대한 정의가 악용될 수 있기 때문이라는 주장이다. 조현범, “종교와 근대성 연구의 성과와 과제,” 《종교문화연구》 6 (2004): 134.

9) 담론이란 “디스쿠어스” (discourse) 혹은 “텍스트” (텍스트)의 번역이다. 전자는 대륙의 자연주의 입장에서 발전된 칸탈렘 과 푸코에 걸쳐 주장된 인식의 틀에 의거, 이미 문화와 권력이 함께 연계된 사회적인 가치논쟁이 부여 되어 있다는 이야기이다. 후자는 과학철학의 이름으로 영미 분석 철학에서 한스킹, 비트겐슈타인, 테일러에 거쳐 발전된 이름으로 디스쿠어스와 대동 소이하다고 볼수 있다. 문서중심의 이론으로 발전되고, 종교 및 인문학의 분석 대상이 기록된 데이터의 언어적인 지시, 의미, 상징등을 역사적인 개념들의 기준을 벗어나서, 일차적 “에믹” (emic: within text) 적인 기능에 집중한다. 이같은 입장이 어떻게 적용되는 지의 이해를 위해서, 다음의 논문을 참조하기 바란다. Norman Fairclough, “Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis,” *Discourse Society* 3: 193-217. 이글에서 담론이란 다양한 사회, 종교, 경제 문화에 걸친 인식론적이면서, 동시에 다양한 문화 현상들에 대한 문헌적인 관계성을 지칭하게 된다. 이는 하나의 개념만을 지칭하는 것이 아니요, 일종의 이야기 구조로 다양한 개념들을 동시에 하나의 거미줄처럼 엮은 상태로 기술하는 용법이다.

10) W. Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. 3, trans. E. S. Haldane and F. H. Simson (New York: The Humanities Press, 1968), 461.

11) 18세기 말에서 19세기까지 중세 이후로 종교의 논리는 교권적인 논리로부터 아카데미적인 논리로 전환된다. 이때 고등비평 (Higher-Criticism) 이란 명목으로, 성서 자체의 종교성을 있는 그대로 받아들이지 않는 시대가 열린다. “계시”란 용어를 대체하여 생긴 말이 바로 “이성” 이 아니라, 기독교 내부적인 서구 문명 자체에서는 “역사의 재구성 (Historical Reconstruction)”으로서의 성경에 대한 이해였다. 성경 자체가 이스라엘과 그 근동 민족의 역사 안에서 투쟁과 발전의 과정으로 본 것이요, 고대 근동이란 거대 문화 담론의 일부에 지나지 않는다는 팩스-앗수르 내재 팩스-바벨론 주의의 태동이다. 이는 팩스-서구화를 꿈꾸게 된 근대 문명의 주인들이 식민지 수탈 정치의 기본 정신세계와 맞물려 돌아간 현상이다. 이러한 맥락 가운데, 성서가 거룩한 역사를 대변하는 종교적인 담론에서 인간의 역사를 다루는 세속사의 재구성 재료로 전락한다. 결국 신학함의 대상이 하나님에게서 인간의 자율성에 집중하게 된다. Paul Tillich, “Estrangement and Reconstruction in Modern

는 이름으로 축소된 모든 보편 현상들의 구조요 체계였다. 이러한 축소주의내지 개념주의는 비서구적인 이타적 공간의 상호성을 부정하면서 시작한다. 이러한 근대문화 담론은 거대한 포식자는 “선교”라는 이름으로, 때론 서구가 비서구적인 대상을 “문명화”라는 명목으로 수탈할 수 있는 정신적인 기틀이 된다. 결국 서구적이지 못한 것은 야만과 문명의 부재로 곧 문화의 상징이 되는 종교가 없음과 같은 뜻이 된다. “오리엔탈리즘” (Orientalism) 은 그 자체로서 존중 받지 못하는 치부의 상징이요, 서구에 기원을 두지 않은 아시아 나라들에 대한 몰이해를 창출한다.¹²⁾ 다른 한편으로는, 여행을 목적으로 기행(紀行)을 할 만한 장소라는 상징도 된다. 대부분의 기행(紀行)들은 사실상 서구문명을 실어 나르는 침략자들이 앞으로 가야 할 지역들에 대한 안내서와 지도로서 그 의미를 가졌다.¹³⁾

종교 문화적인 입장에서, 근대는 신학과 종교학의 교차 대조가 시작되는 시기라고 볼 수 있다. 근대성을 미화한 서구에서조차도 종교란 (religion) 개념은 원래 낯선 것이었다. 이는 근대적인 개념이 성립되기 이전에 보편적 종교개념은 존재하였다고 볼 수 없다는 말이다. 오히려 하나의 신학으로 기독교만이 존재한 서구가 여타의 다른 개별적인 나라들의 종교 현상들과 접촉하면서, 자신들의 신학을 구분하기 위한 개념으로 기존에 전승된 “종교 (religare)”라는 어휘에 새로운 독립된 의미를 부여하기에 이른다.¹⁴⁾ 신학이든 종교이든 성립되지 않은 비개념적인 현상들에 대한 이해의 여지를 여전히 가지고 있었다. 종교현상들이란 그 자체로서 서술 (description) 되어 질수 있는 지에 대하여 근대는 의문 하지 않고, 현상들을 개념화 (definition) 하려는 시도에 치우쳤다. 근대에서 종교는 종교만의 특정한 비 경험적인 요소에 대한 탈(脫) 이성적인 강요로서의 믿음에 대해 질문하기 시작한다. 고민과 회의를 통한 과학과 이성에 대한 비판으로 모든 정신현상과 종교현상들은 묘사와 개념을 넘어서 범주화 (categorization) 된다.¹⁵⁾ 장식만은 이에 대하여 “유대-기독교의 유일신적 종교전통과 계몽주의적 보편 범주화의 과정과의 결합”이 곧 근대 이후의 종교의 정체성의 발전 과정이 된 것으로 규정한다.¹⁶⁾ 한편 이러한 종교 개념은 그 시작이 서구인의 담론이었다. 이는 그 국가성과

Thought,” *Review of Religion* 9 (1945): 5-19.

- 12) 이상훈, “구한말 미 개신교 선교사들의 대한(對韓)인식: 1884년부터 1919년까지를 중심으로,” 강돈구 편 《근대의 형성과 종교지형의 변동 I》(성남: 한국학 중앙연구원 출판부, 2005), 79-103. 구한말 선교사들의 의식이 결국에는 근대이후 지속적으로 확장된 한국 개신교 역사관의 일부가 된다. 특별히, 백인의 종교로 대표되는 기독교는 순환론적인 동양 역사관에 낯선 선적인 종말론적인 역사관을 심어 준다. 이는 역사관의 지평에 새로운 시각을 부여 한 것이다. 구한말을 전후하여 명성황후의 살해와 러시아의 공판에 자신의 생명을 지탱한 고종의 비극인 “아관파천”등. 이같은 역사적 경험 속에서 어찌면 종말론적인 기독교 역사관이 지식인을 비롯하여 민초에까지 급속히 수용된 것은 당연한 일이었다.
- 13) 브라더 안토니, 《비교문학세미나》(성남: 한국학 연구원, 2014년 06월 19일); 하멜 표류기를 비롯해서, 서구인들은 19세기를 전후해서, 동양에 대한 항해 일지와 여타의 기록을 대부분 “기행문(紀行文)”의 양식으로 기록하였다. 그리고 금과 같은 보석류나 고대의 진귀한 유물들을 착취하기 위한 수단으로 기행문에 기록된 항로와 내용은 이용 되었다.
- 14) 종교라는 말은 가톨릭의 전통에서 신과의 관계로, 헬라 문화 전통에서는 종교 현상이나 경전에 대한 이해와 해석이란 의미로 사용되고 있었다. 박형룡, 《비교종교학》(서울: 개혁주의 신앙협회 출판사, 2002), 24-5.
- 15) 데카르트는 강요된 신앙을 벗어나려고 한 것이 아니라, 그같이 강요된 신앙으로는 자신의 종교 정체감이 불안하다는 것을 극복하려는 시도를 하였다. 이것이 근대 개념화의 근간이 된 코기토 (cogito)의 담론이요, 이러한 개념화는 근대 철학의 종결자인 칸트에 이르러 마침내 현상학에 대한 범주화로 종합된다. 이를 바탕으로 탈-모던의 현상은 곧 ‘해석이 되는 종교현상과 정신현상의 담론’을 구성해 간다. 이경재, 《현대문예비평과신학》(서울: 다산글방 출판사, 2001), 17-82.
- 16) 장식만, 《개항기 한국사회의 “종교” 개념형성에 관한연구》(철학박사 논문, 서울대학교, 1992), 15.

민족성에서 동아시아인을 배재하고 출발한다. 그러니 노예제도도 합법화 될 수 있는 근거가 근대에도 여전히 존재 한다. 아이러니 한 것은, 가장 많은 개신교 선교사를 파송하고 있는 미주의 남 침례교단이 흑인을 목회자로 수용한 것이 10년이 조금 넘는 다는 사실이다. 아울러, 이들은 남북 전쟁이 끝난 이후에도 노예는 성서적이라는 신학을 지금까지 일부 주장한다. 이는 종교라는 개념이 종교인의 문화정체성과 구별되어 존재 할 수 없다는 것을 보여주는 역사적인 증언이다.¹⁷⁾

그렇다면 종교 개념의 저변에 깔린 정체성으로서 민족과 국가에 대한 뿌리를 버리고, 종교를 논할 수 있는가라는 질문에 대하여 우리는 “노” (no/nein) 라고 답할 수 밖에 없다. 이정배는 이러한 문제에 대하여 “토착화”라는 말과 “민중화”라는 말로 한국 신학이 답해왔다고 진단한다. 이는 서구 종교 특별히 기독교 신학의 “한국화” (koreanization) 과정에 대한 진단으로 볼 수 있다. 이러한 논쟁의 뿌리는 기독교 자체에 대한 내용의 문제이기 보다는 누구를 위한 누가 만든 기독교인가라는 문제에 귀결한다. 문화담론적인 면에서, 이러한 “자종교학” (self-realization of religion/contextualization)은 토착화 논쟁이고, 정치담론의 측면에서는 민중 신학 논쟁이라고 볼 수 있다. 그러나 이것이 곧 한국적인 종교이고, 근대성에서 수탈된 민족성과 한국적 근대성에 대한 답이 된다는 성급한 결론에 대하여 이정배는 부정적인 입장을 취한다. 오히려 그는 민족과 자종교학의 논쟁을 다음과 질문으로 시작해야 한다고 지적한다.

한국적 주체성, 내지 문화적 정체성을 서구적 양자택일적 구도로 보는 것에 이의를 제기한다. 왜냐하면 정체성이란 동일성이 전제되긴 하나 끊임없이 변화하는 것이기 때문이다. 인간은 존재하는 한 지속적으로 자신의 정체성을 만들어 가는 존재란 사실이다....정체성은 원초론/도구론의 어느 구조에서도 충분히 설명되지 않는다. 그것이 결코 혈통의 동일함에 근거한 것이 아니기 때문이다. 그렇기에 문화 정체성은 탈 민족주의자들의 주장대로 해체될 수 없고, 더욱 민족적 이념적 도구로 폄하될 수도 없다.¹⁸⁾

17) Clayton Mauritzen, “The New Credalism: The Baptist Faith and Message of 2000,” [article on-line]; accessed, 04th August 2014; available from <http://saveobu.blogspot.kr/2012/06/new-credalism-baptist-faith-and-message.html>. 교리보다 성경을 우선하던 미국 남 침례교회의 전통은 근대 말에 근본주의 신학의 주도가 된 일부 남 침례교 지도자들에 의해서 새로운 종교 문화담론을 형성한다. 이는 근본주의라는 이름으로 규정된다. 이 전통은 자유주의 신학에 대해 이성의 입장에서 변증적인 입장을 취하던 멀린스의 소통적인 전통을 이단으로 단죄한다. 이러한 폐쇄적 문화담론, 절대적인 보수성의 뿌리가 된 사건은 2000년에 새롭게 상정된 미국 남침례교 “신앙과 고백” 선언문이다. 이후 남침례교를 대표하는 남침례교회 신학교는 기독교 상담학과를 폐지하기에 이르고, 규모면에서 세계에서 가장 큰 남침례교 신학교와 함께 신학의 양대 산맥을 이루는 서남침례신학교는 신학과에서 모든 여자 교수를 보직 해제 시킨다. 여자가 남자를 가르치면 성서적이지 못하고, 세속적인 상담이론으로 사람을 치료하는 것은 성서적이지 못하다는 담론 뒤에는 신학이 아닌 권력의 담론이 있다고 보아야 한다. 남침례교의 정치적인 권력을 차지하려는 보수정치 신학자들이 신학의 보수성을 가지고 자유주의 서구 문화의 문제를 깊이 고민하려 하던 멀린스의 전통을 따르던 신학자들을 궁지로 모는 구호가 필요 했던 것이다. 아이러니 한 것은, 지금의 한국 보수 신앙의 뿌리가 되는 죽산 박형룡의 실제적인 학문의 스승이 메이철펜이 아니고 멀린스였다는 사실이 주지하는 바는 크다고 할 수 있다. 박형룡의 한국 개혁신학에 대한 기여에 대하여 중도적인 입장에서 김영한은 다음과 같이 말한다. “죽산은 개인적으로 타인을 비평하지 않으면서 한국교회의 장래를 걱정하여 신신학과 (자유주의와 신정통주의) 이단 사설을 공격하고 정통사상을 확립하는데 공헌한 신학적 거성이다.” 김영한, “죽산 박형룡과 한국 개혁신학,” 《한국개혁신학회》 22 (2007): 11-47; Hyounyoung Park, *Anti-Christian Inferences from Natural Science* (Ph. D. diss, Southern Baptist Theological Seminary, 1932).

18) 이정배, “민족과 탈 민족 논쟁의 시각에서 본 토착화 신학-제 3 세대 토착화론에 대한 비판적 탐색:

그렇다면, 객관적인 의미의 '종교'는 이미 존재하는 주관적인 개별 종교들의 만남의 지속으로 형성된다고 보아야 한다. 아울러 근대성이란 말도 개별 근대성 내지 서구 근대성과 오리엔탈리즘의 만남을 시작으로 형성된다고 보아야 한다.¹⁹⁾ 결국 이러한 맥락에서 서구의 모든 것을 거부함이 자문화의 정체성을 논하는 것은 어불 성설임에 틀림없다.²⁰⁾ 어쩔 수 없이 서구인들은 그들의 세계관과 근대성의 저변에 자신들의 수탈을 합리화 내지 변명할 수 있는 종교관을 주체성으로 형성했고, 확장시켜 나가고 있었다. 이러한 그들의 종교도 근대의 타 문화와 종교들과의 만남을 통해서 점차 새로운 종교의 정의를 가지게 된다는 것은 당연한 역사의 흐름이다.²¹⁾ 이러한 맥락에서 개항기 전후에 한국의 종교 문화 현상을 비교적 객관적이고 학문적으

에이 네그리의 《제국》과 《다중》의 비판적 독해를 중심으로,” 《신학사상》 5 (2010): 158.

- 19) 사실상 종교라는 단일한 범주로서 개념은 성립될 수 없다는 주장이 정설화 되는 지경에 이르고 있다. 결국 종교란 하나의 상상물이요, 그 자체로서 성립될 수 없다면, 이제 우리는 종교를 정의함에 있어서 다양한 개별 종교적인 현상들의 특수성을 고려해야 한다고 조나단 스미스는 주장한다. Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," Mark C. Taylor ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: Chicago University Press, 1998), 280-81.
- 20) 현 한국 토착화 종교 논쟁에서 해석학적으로 "회통"이론이란 말이 성행한다. 주요 종교들을 상생하면서 함께 종교들 간의 문제들을 풀어가는 숙제에서 나온 이론이다. 그러나 이는 이미 주체성은 타자성을 전제로 한다는 탈근대의 보편적인 논리는 아닌지 생각해 볼 수 있다. 보편적인 한국내적인 근대와 종교 회통 담론에 대한 이해를 위해서 다음의 책이 도움이 되리라 사료 된다. 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소 편, 《근대 한국 종교문화의 재구성》(성남: 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소, 2003). 특별히 이 글에서 조현범은, 근대성과 한국 종교를 항구적인 개념으로 규정하려는 것을 거부한다고 진단한다. 오히려, 종교자체는 개념화를 거부하는 특성이 있음으로, 개별 종교들이 각각의 종교담론의 사회 현상과 어떤 관계 속에서 어떠한 권력논리와 인문학의 지평을 그려 왔는지를 바라보아야 한다고 주장한다. 즉 영원한 종교담론의 "폐제"도 "어젠다"도 없다고 주장한다. 조현범, "종교와 근대성" 연구의 성과와 과제," 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소 편, 《근대 한국 종교문화의 재구성》(성남: 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소, 2003), 49-52. 또한 김일권은 한국 근대성이란 역사의 틀 가운데, 종교간의 "회통"에 대해 이능화의 사상을 중심으로 소개하고 있으나, 실제적인 탈근대와 근대의 한국의 종교 담론에 어떻게 영향을 미칠 수 있는 지에 대하여는 많은 의구심을 일으키는 결론을 내린다. 김일권, "근대 다종교 경험과 종교 갈등의 회통 문제," 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소 편, 《근대 한국 종교문화의 재구성》(성남: 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소, 2003), 80-102. "회통"에 대한 이해는 사실성 서구에서 이미 진행되어온 논의이다. 개별 학문, 개별자가 공동체를 대변하게 된 포스트모던은 국수주의적 개별화의 심화를 위한 한국적인 "회통"이 아닌, 개별자의 특수성을 고려한 세계적 "회통"으로 전환 되어 져야 한다. 그렇지 못하면, 우리는 전근대로 회귀하는 것을 의미하는 '오래된 것이 진리'라는 단편적인 포스트모던의 담론에 집착하게 될 수도 있다. 서구적인 "회통"은 개별 문화 담론들이 상관관계 안에서 그것이 동질적이건 이질적이건 하나로 연결되어서 소통하지 않을 수 없다는 문화의 진단이지, 오늘날 한국 사회에서 이야기 되는 주체성을 위한 이타성의 배재를 전제로 하지 않는다. 주체성이란 타자를 배경으로 형성되어지고, 생성되어지는 것이지 개별자가 스스로의 노력으로 형성 할 수 없다는 것을 보여준 발전적인 역사현상을 그 기초로 한다. 결국 회통이란 포스트모던도 모던과의 상호성속에서 펼쳐진 의미의 현상이요, 역사의 현상이 된다. 이러한 상호성의 현상 가운데 민족도, 근대도, 종교도 존재한다. 이것이 바로 포스트모던의 상생의 원리로, 개별성을 (individuation) 시작으로 한 소통이라고 필자는 바라본다. Maria-Eirini Panagiotidou, "An Introduction to the Semantics of Intertextuality," *Journal of Literary Semantics* 4 (2012): 47-65. 이 글에서 회통과 상호성은 같은 의미로 사용되고 있다. 이는 회통의 지평의 세계화내지, 세계화의 상호성의 한국적인 표현으로 회통의 가치를 부여하고자 한다.
- 21) 종교가 종교들이 되고, 종교학의 탄생은 바로 근대의 종교가 역사성과의 만남을 통해서 가능했다고 보아야 한다. 계시가 역사성과 함께 초월성을 가진다는 전제를 통해 바라 볼 때, 근대 이전은 초월성으로 역사성을 진단하였다면 근대는 역사성으로 초월성을 축소한다고 볼 수 있다. 그러나 근대 이후는 초월성과 역사성이 병존하면서 서로 대화 하는 시대라고 보아야 한다. 그러한 입장에서 근대의 종교담론도 새롭게 평가되어야 한다. 근대의 종교인 과학과 신학의 대화도 이러한 입장에서 서로 배타적이지 않고 상호적이라는 시각이 이미 형성 되었고, 이러한 흐름 가운데 각각의 종교가 그 독립성을 인정하면서 상호성을 모색하는 종교들 간의 상생은 포스트모던의 과제임에 분명하다. 종교 철학자 마크 테일러는 이러한 현상에 대하여 독립성과 상호성, 정과 반의 대화가 곧 인문학과 개별 학문의 정

로 평가 하고 있는 《트랜스액션, *Transaction*》의 글들을 살펴보는 것은 중요 하다고 볼 수 있다.²²⁾ 우선 일차적으로 이 소논문은 1900년도에서 1925년까지의 《트랜스액션, *Transaction*》에 기고한 글들을 중심으로 살펴보고자 한다.²³⁾

본론: 외부자적 한국 종교 문화 이해

“상호성” (inter/inner-textuality) 이란 때론 강요되기도 한다.²⁴⁾ 원치 않은 만남과 같이 말이다. 종교란 개념도 구한말이후에 조선이란 나라의 민중들에게 어찌면 강요된 만남으로 보아야 한다. 조선의 정치적 몰락 가운데, 다수 대중은 기존의 국가적 집단적 정체감을 대신할 종교 정체성이 필요했다. 조선의 몰락은 조선의 모든 것의 몰락은 뜻하지 아니했다. 그러나 최소한 이 몰락은 몰락을 초래한 조선의 여러 가지 문제들을 드러냈다. 바로 문화적인 비소통이었다. 왕정으로 구성된 유교 패권주의자들이 자신들의 이권을 종교화한 “에피스테메”가 불러온 광기였다. 후에 그들은 자신들에게 더 좋은 당근을 주는 친일로 대부분 돌아 섰다. 조국이니 민족이니 하는 개념은 민초들의 가슴에 다석 유명모의 말처럼 지고 가야할 진달래처럼 지워지지 아니 했다.²⁵⁾ 결국 이러한 민초들은 자신들을 버린 나약하고 경직된 위에서 내려

체성을 수립한다고 본다. 내부자와 외부자의 동일성, 타자와 주체성의 공존성은, 근대의 과학적인 진리성을 담보로 하지 않고, 근대 과학의 실수를 타산지석 삼아서 진행 된다. 과학도 이성도 개념이요, 변화 되어지는 인간 내부적 외부적 현상에 대한 실수 가능한 담론일 뿐이라는 사실이다. 더 나아가서 그 어느 것도 타자로서 거부하고, 내부자로서 대립하여 상호성을 버리고 공존적인 갈등과 대화를 기피하는 순간이 곧 근대이고, 곧 개념화된 인문학과 인간의 죽음의 자리가 된다. 한마디로 인문학은 진행 중이요, 종교학도 진행 중이요, 그 진행은 지금 “실수함”의 지속이라는 말이 된다. Mark C. Taylor, *Erring* (Chicago: Chicago University Press, 1984), 3-18. 보다 구체적으로 한국적 상황 속에서 보다 포스트 모던적이면서 상호적인 신학담론에 대한 논의에 대하여 다음의 책을 참조 할 수 있다. 장로회 신학대학교 개교 100 주년 기념 국제학술대회 준비 위원회 편, 《21 세기의 신학교육》 (서울: 장로회 신학대학교 출판부, 2002).

22) 류대영, “한국 기독교와 선교사,” 김흥수 외, 《한국 기독교사 탐구》 (서울: 대한기독교서회, 2011), 9-24. 특별히 류대영은 《트랜스액션》에 기고한 저자들을 개항기 당시의 가장 진보적인 입장에서 타종교로 한국 종교를 이해한 종교 연구가들로 평가한다. 아울러 류대영은 개항기 영문 잡지들에 대한 평가를 함에 있어서, 《트랜스액션》지의 내용을 학문적이고 객관적인 사료로 평가한다. 류대영, “국내 발간 영문 잡지를 통해서 본 서구인의 한국 종교 이해, 1890~1940,” 《한국 기독교 역사 연구소 학술발표, 서울, 2006년 10월 14일》.

23) E. A. Gorden, “Some Recent Discoveries in Korean Temples and Their Relationship to Early Christianity,” *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1900): 3-41; G. H. Jones, “Korea’s Colossal Image of Buddha,” *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 1 (1900): 61-70; idem, “The Spirit Worship of the Koreans,” *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 1 (1902): 129-52; H. N. C. Hodges, “A Plea for the Investigation of Korean Myths and Folklore,” *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1914): 42-53; M. N. Trollope, “Introduction to the Study of Buddhism in Corea,” *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1917): 239-84.

24) 구분 없이 모든 것을 통합한다는 의미의 토착화 논쟁에서 벌어지는 “회통”은 엄밀한 의미에서 서구와 비서구를 나누는 텍스트 구성과 해석의 분열을 조장한다. 회통은 탈근대에 발견된, 구조주의와 연관된 다양한 개별적인 사상들 혹은 이타적인 문화들안에 형성된 텍스트들의 연결성을 발견한다는 의미로 전화 되어야 한다. 롤랑 바르트는 모든 권위의 근거가 된 텍스트들은 하나의 텍스트로, 다른 텍스트들과의 거미줄처럼 엉겨서 존재한다고 주장한다. 결국 회통이란, 근대이후 이성을 보다 세련된 해석학적인 방법으로 전향하고 확장한 탈근대의 문화담론의 지평으로 볼 수 있다. Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology* (New York: The Crossroad Publishing Company Press, 1982), xi-xv.

25) 김흥호, 《제소리》 (서울: 풍만 출판사, 1983), 64. 여기서 진달래는 한국의 꽃을 이야기 하는 듯 보

오는 종교가 아닌, 자신들의 버려진 “한” 어린 가슴으로 아래에서 찾아가는 심정으로, 서구인들이 전하여 준 낯선 새로운 종교인 서학이요, 천주교요, 기독교를 만나게 된다. 잡초처럼 살기 위해 돌처럼 굳어진 메마른 산등성에 뿌려진 기독교란 종교가 바위를 깨고 그리도 많은 민초의 가슴들을 가득 채운 진달래처럼 물들게 할 줄은 누구도 상상하지 못한 결과였다. 이는 선교사들의 공헌이라기보다는 허기진 민초의 가슴과 목이 말라 죽어가는 민초의 입가에 떨어진 한 방울 물이었다. 가져다준 선교사들이 놀랄 정도로 이 물 방울은 커져만 갔다. 서학의 사상도 일부 받아 들여 동학을 펼친 최제우가 그 당시 민초의 가슴에 성불이요 신이 되어 버린 것도, 민초들의 가슴에 그리도 간절히 기다린 지도자에 대한 열망이 종교성과 연합된 양상으로 볼 수 있다. 실제로 최제우는 동학의 무혈 투쟁을 거부 했다. 죽음보다 싫은 현실을 거부한 민초들은 동학의 지도자들이 실제로 신이 되어 일본군과 관군의 총알을 막아 줄 것이란 믿음이 있었다.

외부 자들의 눈에 이러한 심성의 종교 세계는 낯선 것이었다. 결국 그들은 피상적인 한국 종교 문화 현상을 기술 하는 데에 치중한다. 다행히 《트랜스액션》의 글들은 서구인들에게 한국을 야만과 미개의 나라로 잘못 그린 그리피스적 선입견을 교정하는 지대한 영향을 미친다.²⁶⁾ 실례로 《트랜스액션》에 기고된 존슨의 글은 좋은 본보기가 된다. 존슨은 폐허가 된 한국 종교 문화유산에 대하여 “한국인들이 우선하여 자신들의 정체성을 회복하기 위하여 해야 할” 일이 있다면 그것은 무너져 버린 한국종교 문화유산들에 대한 관심이고 복구라고 말했다.²⁷⁾ 그는 시종 한국인들의 종교 유산, 특별히 불교 유산을 소중히 여기지 않는 부정적인 시각으로 기술한다. 그럼에도 불구하고 그의 마지막 글에서 등장하는 한 노승이 기꺼이 자신의 절을 타종교요 불교를 억압하고 핍박한 유교의 교육장으로 내어주는 것을 목격한다. 이는 선교사에게 단지 유물이 아닌 삶과 정신으로 전해지는 한국 불교에 대한 강한 인상을 심어 준다. “유교가 최고로 경멸한 종교가 불교이고, 그래서 불교의 존재조차 무시했다. 불교는 진정한 겸손으로 유교를 마주하고, 선한 마음으로 수용하였다”고 존슨은 기록한다.²⁸⁾ 아울러 미륵보살에 얽힌 전설을 통해서 보여지는 종교유물의 소박성과 이에 얽힌 깊은 심성에 호소하는 소리를 듣게 된다. 한국의 종교적 풍토는 형체보다 그 해석을 더욱 중요시 하는 바, 서구인들처럼 이성에서 출발하려고 하지 않고 있음을 존슨은 겸허한 침묵으로써 직관한다.²⁹⁾

존슨과는 반대로, 한국 종교 현상을 지나치게 서구 기독교의 입장에서 피상적인 종교 내지 기독교와 다르지 않은 신학으로 이해하는 경우도 있었다. 한국 불교는 곧 기독교라는 성

이지만, 실제로는 동광원이란 수도원에서 나병 환자들을 돌보던 수녀들과 봉사자들을 일컫는 유명모의 새로운 해석이었다. 짐을 진자가 진달래라는 말이다. 더 나아가서 유명모는 이 세상 모든 죄를 진분으로 예수님을 이야기 하고 있다. 유명모는 다음과 같이 기술한다. “남의 짐을 가로막아 먼저 지려는 진달래야, 십자가 위에 달리신 님도 한송이의 진달래지.”

26) William Elliot Griffis, *Corea: The Hermit Nation* (New York: Charles Scribner's Sons Press, 1882), 182. 그리핀의 의하면 19세기 한국의 종교 상황은 한마디로 “종교적인 진공 상태로 진단하였다.

27) Jones, “Korea's Colossal Image of Buddha,” 62.

28) Ibid., 63.

29) Ibid., 69-70. 존슨은 미륵보살 아래서 숨어 살던 두더지가 자신의 사랑하는 딸의 신랑감을 찾아 해, 달, 구름, 바람을 만나는 과정을 통해서, 가장 자신의 딸에게 어울리는 대상이 두더지임을 발견한다는 우화를 소개하면서 글을 마친다. 이 우화에 대한 평가를 뒤로 하고, 이 우화로 글을 마친 것을 볼 때, 그의 여행은 기행문으로 시작해서 종교 유산 답사를 통해, 또 다른 종교성의 세계를 만났다고 볼 수 있다.

급한 동일화였다. 이는 이분법적인 그리핀의 야만과 비문명의 시각은 아니더라도, 서구 신학인 기독교와 한국의 종교의 독립성을 발견하지 못하여, 결국 그리핀의 해석과 의미상 같다고 보아야 한다. 구분이 없이 시작하면, 결말도 없게 된다. 문화와 종교를 하나로만 보면 개인은 문화 뒤에 가려진다. 결국 문화가 고민하지 않은 종교인에게 안락한 소파와 같은 종교 정체성을 보장한다. 이는 중세 시대에 타락한 문화 종교로서의 가톨릭의 어두운 면이고, 종교적인 고민과 개인의 실존적인 아픔을 화두로 하지 않은 서구의 타락한 문화 신학의 한 면이기도 하다. 이를 그대로 수입하여, 서구적인 것이 곧 문화라는 식의 한국 기독교의 한 흐름도 다르지 않다고 볼 수 있다. 문화 가운데, 개인으로 자신의 종교적 정체성을 고민하지 않음이 가장 비기독교적이며 비종교적이라고 지적한 키에르케고르의 지적을 마음에 새겨야 한다. 결국 종교적 이질성과 개별성내지 타자성을 무시한 종교의 상호성(회통)은 범신론에 직면하게 된다. 이에 대하여 키에르케고르는 다음과 같이 지적한다.

기독교가 아닌 정체성은 바로 범신론이다. 이는 내부적인 자신의 것에 대한 회상을 통해 존재하는 대상을 포식한다. 모든 종교적인 [실존적인] 결정은 단순한 그림자에 불과하게 된다. 이미 내부적으로 [관찰자의 실존성]으로 결정된 결과이다. 이는 단순히 가상으로 가능한 철학의 발현일 뿐이다. 결국 모든 관찰자의 [외부자]의 내면에 보여지는 허상이요 관찰자의 암묵적인 선 결정에서 기인한다. 이러한 선 결정은 모든 사실을 거부한다. 범신론자들은 자신들의 상상 속에서만 안식을 누린다. 존재를 위한 충분한 실존을 위한 몸부림은 사라지고 만다.³⁰⁾

종교학 초기 지평을 연 막스 뮐러의 절친한 친구였던 고든 여사의 《트랜스액션》의 글이 그러했다. 그녀의 말을 인용하면, “나는 확신하고 확신한다.....서기 431년 이전에 한국에 감탄할 만한 초대 기독교 유산이 있었다.”³¹⁾ 결국 그녀는 처음부터 마지막까지 일종의 연설문의 형식으로, 한국의 불교는 바로 초대 기독교와 동일하다는 입장을 펼친다. 이는 “성취이론”(Fulfillment Theory)의 지나친 확대 해석으로 볼 수 있다.³²⁾ 원형적인 유일신 사상내지, 혹

30) S. Kierkegaards, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), 203.

31) Gordon, 1.

32) 성취이론이란 1910년 에딘버러의 세계 선교대회에 공식 입장이면서, 기독교 선교 보고라고 볼 수 있다. 이는 서구 신학에서 자유주의 신학자들과 1900년도 전후로 발견된 타문화의 고고학적 자료에 근거한 종교학자들의 주장으로 발전되어 진다. 이는 엄밀한 의미에서 종교학의 개별된 학문으로 시작하는 기준점이라기 보다는 근대 담론의 절대성 가운데, 모든 종교들은 하나의 유일신적인 기독교 신앙의 타락의 역사를 보여 주고 있는 서구 정체성의 미화 현상으로 보아야 한다. 이는 모든 실제로 경험된, 타 문화의 종교 현상들이 파편적인 기독교의 진리를 담보하고 있다는 주장이다. 대표적인 학자는 막스 뮐러이다. 그는 비교종교학적인 관찰은 기독교 선교가 타종교들을 보다 깊이 이해할 수 있도록 도움을 준다고 하였다. 이런 관찰을 통해 하나님의 영이 역사 안에 편재하면서 모든 시대의 인간에게 영향을 주어 왔음을 뮐러는 주장 하였다. 이는 그가 성경의 유일성만을 고수하던 그 당시 보수적인 정통주의 학자가 아니었음에도 불구하고 철저한 서구인으로서 그의 정체성은 기독교의 절대성을 담보로 다른 문명과 종교를 바라보고 있음을 시사한다. 이러한 뮐러의 주장은 문화 종교의 꿈을 꾸면서 용트림 치던 당대의 신학자들인 킬리히나 솔라이허마하의 신앙의 목적과 유사하다. 현상의 실제성보다 그 안에 숨은 의미성을 추구하자는 실존주의적 신정통주의적 시각이 서구에 팽배하였다. 뮐러는 그러한 시대정신 가운데, 인간 이성과 실존에 대한 보편적인 답을 기독교를 중심으로 한 종교들에 대한 평가로서 보편적인 실존과 의미를 찾고자 했다고 볼 수 있다. Seung-Deuk Oak, *The Indigenization of Christianity in Korea: North American Missionaries' Attitude Towards Korean Religion, 1884-1910* (Ph. D. diss, Boston University, 2002), 366-71; 김광식, 94-98; 127-31. 성취이론의 근거는 기독교 선교의 정당성과 기독교만을 유일한 종교로 보는 입장을 전제로 한다. 이는 종교 간의 대화를 저해하고, 바람직한 선교를 구성해 나가기 어렵게 한다. 미국 사람이 한국 사람이 될 수 없듯이, 모든 이들이 하나의 종교에 길들여 질수 없다. 그렇다면, 우리는 성취이론보

은 이미 기독교가 한국에 있었다는 사상은 엄밀히 말하면, 관찰자인 외부인이 자신의 종교에 대한 이해의 부족에서 왔다고 볼 수 있다. 그리핀 여사가 이야기 하는 기독교내지 종교로서의 기독교는 이 우주에 하나밖에 없는 종교라는 선입견일 수도 있다. 아니면 자신의 종교의 대한 기본적 이해의 결핍에 기인할 수도 있다. 고든 여사의 한국에서 발전된 북방 불교의 미래 지향적인 관음과 미륵 사상이 곧 메시아 사상이라는 주장은 너무도 지나치고 성급한 결론이다.³³⁾ 실제로 아직도 관음사상과 미륵사상은 연구되어야 할 한국 불교의 과제이기 때문이요,³⁴⁾ 성경에서 이야기하는 천국이 단순히 미래 새로운 시대의 도래라고만 믿는 미국과 영국의 대각성 운동 이후의 종말론적인 해석만이 성경의 시간 개념이 아니라는 사실도 고든 여사는 인지하고 있지 않았다.³⁵⁾

고든여사가 성취이론으로 자신도 모르게 자신의 서구 종교 정체성을 한국의 불교의 특수한 미래주의적 미륵사상과 일치 시켰다면, 이와는 반대로 트롤페는 기독교의 시각을 완전히 포기하고, 한국 불교를 《트랜스액션》에 소개한다. 그의 글은 우선 전체 불교의 역사적 발전 과정 가운데, 한국 불교가 북방 불교의 한 지류라고 진단한다. 아울러 한국 불교의 가장 큰 특성이 아미타불 중심 사상이라고 말한다.³⁶⁾ 전체적으로 그의 글은 실제로 한국의 불교를

다는 다른 대안을 필요로 한다. 조나단 스미스의 암묵적 조언대로, 종교가 풀 툴리히적인 궁극적인 실체를 추구하든 그렇지 않은 열린 태도로 그리고 인문학적인 관심으로 각각의 종교적인 지평의 정체성을 분명히 하고, 종교적인 정체성의 대결과 마찰을 지양해야 한다. 오히려 종교내적인, 그리고 종교 외적인 요소들과의 통합과 상생의 관계 속에서 종교담론은 의미를 지니게 된다. 결국 스미스의 이야기는 문화적인 개념으로 종교를 보고, 비교와 관계적인 학문으로 종교학의 유연성과 그 독립성을 보고자 한 노력으로 볼 수 있다. Jonathan Smith, "Religion, Religions, Religious," 284.

33) Gordon, 4.

34) 강돈구, "미륵신앙과 미륵제도," 《신종교연구》 4 (2001): 111-34. 강돈구는 미륵사상을 "개인의 구도적 신앙 및 수단 이지, 그 자체가 본질, 또는 목표가 아니다"라고 주장한다. 다만 이러한 미륵신앙의 시간적 개념을 이해하기 위해서 노만 콘의 글을 이용하여 요한계시록의 상징적, 문학적, 문화적 해석이 아닌 역사적인 입장에서 전천년설과 후천년설 혹은 무천년설로 양분하여 미륵 사상을 비교한다. 노만 콘, 《천년왕국운동사》, 김승환 역 (서울: 한국 신학연구소, 1993). 강돈구 교수의 비유적인 해석은 기독교이해를 기초로 한 것이기 보다는 현 한국 신종교의 미륵 사상의 이해를 위한 수단으로 기독교 신학을 유비 한 것이다. 이는 현 한국의 종교의 생태계가 기독교를 제외하고는 설명하기에 어려움이 있음을 보여주고 있다는 말도 될 수 있다. 정통주의 기독교 신학에서 시간이 선적인 개념이 아니라, 사건적인 개념이고, 신정통주의 입장은 미래에서 시간이 도래한다는 서구철학적인 시간개념으로 기독교 역사관이 전개되고 있다는 사실도 우리는 주목 해 보아야 한다. 이러한 개념가운데 구성되고, 가장 널리 알려진 책이 바로 몰트만의 《희망의 신학이다》. Juurigen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und Conssequenzen einer Christlichen Escatalogie* (Muuchen: Gütersloher Verlagshaus, 1997). 독문 표기 "움라우트(Umlaut)"의 영문씩 독일어 표기의 한 양식으로 모음을 반복하여 표기하는 원칙을 이 논문은 사용한다.

35) 류대영, "한국 기독교와 선교사," 14-7. 서구의 영적 대각성 운동은 소수의 서구 지식인들로 하여금 박애와 인류애의 차원에서 문명의 기원인 자신들의 기독교를 전해야 한다는 정신을 일으켰다. 해외 선교는 이러한 정신 가운데 많은 엘리트였던 학생들로 구성된 "학생 자원 운동" (Student Volunteer Movement for Foreign Mission: SVM) 과 공조하여 꽃을 피운다. 그 당시 서구의 고등학교 이상의 졸업자가 전체 인구의 4%를 넘지 않았다는 것을 보아서, 우수한 인재들이 선교에 동참하였다고 볼 수 있다. 이와 아울러 독자적인 독립 선교 단체들이 "신앙선교" (faith mission) 라는 입장에서 선교에 동참하는 또 하나의 지류가 있었다. 이들은 정규 교육을 거의 받지 않은 이들로 이루어져 있었다. 1950년 이후에 미국 남침례교회와 독립선교사들이 대거 한국에 유입될 당시 이미 한국은 자국민이 주체가 된 신학교가 형성되어 가고 있었다. 미국의 분리주의 근본주의자들의 영향 가운데 발흥된 소위 구원파, 지방교회, 브레드런 공동체 등은 이러한 흐름 가운데, 모든 신학을 거부하고, 성서의 많은 교리들 중에서 하나의 교리인 중생에 집중하여 한국교회 안에서 내부자적인 갈등의 주요 원인으로 남게 된다. 특히 구원파의 문제는 세월호 사건의 종교적인 심성을 제공한다고 볼 수 있다. 문화와 결별된 개인구원에 치중한 나머지, 진정한 책임을 회피한 종교적인 병리 현상을 가져온 것이다. 정동섭외, 《구원파를 왜 이단이라 하는가?》 (서울: 죠이 선교회 출판사, 2004), 98-207.

소개 한다고 볼 수 없다. 오히려 불교 전체에 대한 개인적 지적 호기심에서 발현된 불교 자체에 대한 소개라고 보아야 한다. 왜냐하면, 트롤페는 전체 글의 삼분의 이를 인도에서 발현하여 불교가 중국을 거쳐서 어떻게 발전하는 지에 집중한다. 단지 후반부에 아미타불 사상을 소개하면서, 한국 불교를 간략하게 소개한다. 단순히 북방 불교의 한 지류로서 한국 불교는 기존의 한국의 토착적인 샤머니즘을 통합한 형태로 글을 마무리 한다.³⁷⁾ 한국이라는 고유한 시공의 차원에서 독특하게 발전되어 존재하고 있는 구한말의 불교의 특성에 대한 연구보다는, 철저히 중국과 일본의 불교와 비교하면서, 왜 한국 불교는 중국과 일본의 아류적인 불교일 수밖에 없는가를 설명해 준다는 인상을 남기고 있다.

류대영은 트롤페의 불교에 대한 소개를 전체 글의 내용에 바탕을 두지 않고, 긍정적으로 평가했다. “한국불교에 대한 서구인의 글 가운데서 가장 학적으로 뛰어난 것은 성공회 주교 트롤루프 [트롤페]가 왕립아시아학회[트랜잭션] 한국 지부에 발표한 논문이다....[트롤페는] 인류의 역사에서 어떤 다른 종교보다 불교에서 구원을 찾는 이가 많을 것이라고 추측하기도 했다.”³⁸⁾ 만약에 트롤페의 글이 한국불교에 대한 글이 되려면, 최소한 한국적인 불교의 특성에 대하여 한국적인 상황에서 어떻게 발전 하였는지를 더 다루었어야 했다. 아울러 트롤페는 자신이 유일한 종교로서 (One True Religion) 기독교를 신앙 고백적으로 믿는다고 말한다. 하지만 “왜 불교가 기독교와 비교하여 다른지,” “불교는 기독교의 차원에서 어떻게 이해되어 질 수 있는 지” 설명하지 않겠다고 자신의 입장을 밝힌다.³⁹⁾ “불교는 하나의 세계적인 종교로 그 자체로 존중하는 마음으로 연구되고 소개 되어져야 한다”고 주장한다. 그의 글의 결말은 “불교를 “위대한 스승” (the great Teacher) 이라고 지칭하면서 그 인격적인 감화력은 기독교의 정신과 대동소이하다는 고백적인 결론을 내린다.”⁴⁰⁾ 트롤페가 자신의 신학적인 노선과 신앙에 대한 내용이 무엇인지 분명히 표현을 하였다거나, 그의 불교 설명에 있어서 그의 기독교적인 사고와 체계가 어떻게 불교를 설명할 수 있는 지에 대한 고민이 전혀 발견되지 않는다. 트롤페의 마지막 고백은 기독교라는 이름으로 불교에 대한 일반인 내지, 불교를 선택할지도 모르는 타종교인의 고백처럼 들린다. 선교사의 입장에서 불교를 본 것이 아니라, 불교인의 입장에서 불교를 보려는 트롤페의 의도는 그가 성공회 신부로서 그 당시 유럽 자유주의 신학의 종교역사주의 (Religionsgeschichte) 비평을 불교 이해에 적용 하고 있다고 보아야 한다. 역사적인 사실을 재구성함을 통하여 모든 종교문서는 객관적으로 기술되어 져야 한다는 입장이다. 이제 유일한 종교가 있는 것이 아니라, 사료를 집대성한 “위대한 지성” (*homo eruditio*) 만이 존재하게 된다. 모든 종교는 진화론적인 입장에서 발전했다는 인식론적 근거에서 출발한다. 자료가 될 원 텍스트와 연관된 모든 역사적인 기록들을 연결시켜서, 텍스트를 통시적으로 해석해 나간다. 이는 근대의 시대에 더욱 많은 자료를 읽고, 더욱 분명한 개념들을 발전시킨 학자들이 곧 인문학과 동일시되는 아카데미아의 권력담론의 뿌리가 된다. 이제 아카데미아의 학자적인 독점은 사라지고 있다. 탈근대 시대의 테크놀로지가 발전되고, 대부분의 지식들이 공유 되는 가운데, 수없이 많은 자료들을 종합하고 그것에 대하여 단순히 소개하는 글은 “위대한 지성”의 소명이 될 수 없다. 오히려 컴퓨터와 다양한 인터넷 연결망은 모든 것을 정리하고 연결하여 정보의 홍수 속에 인간을 빠뜨렸다.⁴¹⁾ 트롤페의 글에는 지칭상으로

36) 트롤페, 31.

37) Ibid., 38-40.

38) 류대영, “국내 발간 영문 잡지를 통해서 본 서구인의 한국 종교 이해, 1890~1940,” 156.

39) Ibid., 13-4.

40) Ibid., 40.

한국 불교는 있지만, 트롤페의 마음에서 한국과 구한말 고통당하는 한국인을 독자는 찾기 어려울 것이다.

트롤페와는 반대로, 존스와 하지는 외부자적인 입장에서 한국의 종교문화 현상을 개화의 대상으로 바라본다. 하지는 패배주의에 물들어 있는 한국의 1900년대 초의 상황을 “국가 패망과 일본과 서구 문명에 압도당하여” 자신들의 종교 문화 기원에 대하여 소홀하게 되고, “나라의 패망의 원인으로” 자신들의 종교 문화를 지켜야 할 필요를 느끼지 못 할 것이라고 경고 했다.⁴²⁾ 하지는 자신이 이와 같은 글을 쓰는 동기를 “선교사로 말함에 있어서”라고 말한다. 그는 기독교 포교를 위하여 한국 종교문화 전통의 이해를 추구 했다. 아울러 그가 연구의 대상으로 삼은 한국 신화와 민화는 기독교 선교사들에게 한국인에게 복음을 전하기 위해서 그들의 종교의 상황을 이해하려는 시도였다.⁴³⁾ 동시에 하지는 구약 성서는 오랜 고대 타문화 종교 유적과 설화의 발견을 통해서 그 의미를 새롭게 조명 받을 수 있다고 하였다. 그는 당대의 구약을 인간의 역사적인 기록으로 고대 문화와의 연관성 속에서 사실적으로 재구성(reconstruction) 해야 한다는 입장은 아니었다. 그가 선택한 단어는 “동시적상관성”(corelation) 이란 단어를 사용하였다.⁴⁴⁾ 결국 언어적인 습득에만 그치는 선교가 아니라, 문화적인 습득을 통하여 그 문화 안에 기독교의 내용을 소개하고자 한 의도라고 보여 진다. 한국 종교 문화 자체의 가치에는 하지는 관심이 없었다. 다만, 글의 결론으로 한국이란 선교의 대상국이 서구와 같은 역사적인 발전 속에서 지금의 나라가 형성되었음을 인지해야 한다고 주장한다.⁴⁵⁾ 서구만이 역사적인 발전을 거치지 않았다는 결론은, 이미 하지의 종교성은 서구와 그 종교가 유일한 것이라는 잣대 안에서 생각하는 사람임을 보여 준다. 선교해야 할 대상인 사람보다, 선교라는 개념에만 집중한 흔적이 글에 투영되고 있음을 알 수 있다. 한국인에 대한 연민과 그 역사적인 고통에 대한 이해 없이 선교에 집중하려고 하였다. 이는 진정한 기독교정신을 찾아 볼 수 없는 한 선교사의 열악한 자기종교 정체성을 보여준다.

가장 심각하게 철저히 자신의 종교인 기독교의 입장에서 한국의 종교 문화 현상을 기술한 사람은 존스였다. 그의 글은 “한국에 과연 종교가 있는가?”라는 질문으로 시작한다. 유교, 불교, 무속신앙으로 대표되는 세 가지 정도의 종교들이 한국에 있으나, 이 세 종교들 모두 패망한 구한말에 종교로서 실용성과 실제성을 상실하였다고 진단한다. 아울러, 존스는 “유한한 존재의 무한한 존재에 대한 경외감, 개인의 세속적이고 욕망에 기인한 목표를 버리고 오직 절대 하나님에 대한 헌신”으로서의 정통적인 기독교 개념의 교리적인 기준에서 한국에는 종교가 없다고 선언한다.⁴⁶⁾ 이는 복장로교 선교사 클라크가 한국 무속신앙을 시베리아에서 기원한 고유한 종교로 본 것이나, 다니엘 기포드가 한국인의 심성에 원형적인 신에 대한 두려움으로서 무속신앙을 한국 종교의 원형으로 본 것과는 대조되는 견해였다.⁴⁷⁾ 문제는 이러한 선

41) 피에르 바팽, 《디지털 시대의 종교》, 이영숙 편역 (서울: 한경 PC 라인 출판사, 2000), 143-45: 200-01. 모든 정보가 공유되어 질 수 밖에 없는 탈근대 정보의 공유는 선택의 문제가 아니라, 필수적으로 인간의 정보전달의 길이 되었다는 것이 피에르 바팽의 전체적인 주장이다. 이제는 더 이상 가르침의 모델이 아닌, 관계적인 모델 속에서 종교 담론이 존재하고, 가상의 사이버 공간이 곧 현실적 공간과 구분되어지지 않는다.

42) Hodges, 41-2.

43) Ibid., 42.

44) Ibid.

45) Ibid., 53.

46) Jones, “The Spirit Worship of the Koreans.” 37-8.

교사들조차도 한국 무속신앙에 대한 입장이 일관성이 없다는 것이다. 클라크와 기포드는 둘 다 한국인은 무속적인 고통에 시달리고 있다고 진단하였다. 한국이란 나라는 악한 존재들에 의해서 일상이 지배 되고 있는 악마의 나라였다. 이는 한국이란 나라의 무속 신앙은 대부분 기독교에서 말하는 “악마숭배” (devil worship) 의 현상이란 관점으로 재단되고 있는지를 보여 주고 있다.⁴⁸⁾

선교를 위한 접촉점으로 그같은 한국의 처참한 종교현상 속에서, 존스는 가능성을 찾아낸다. “종교적 감각”이 한국에 여전히 살아 있다고 존스는 주장한다. 이는 “영적 존재에 대한 의존감, 영과 인간의 교통됨, 고통과 괴로움으로부터 자유 하고자 하는 노력” 으로 존스는 분류 하였다. 또한 그가 발견한 것은 한국 사람에게 개인적인 의미의 종교와 집단적인 의미의 종교는 구분 될 수 있는 것이 아니었다.⁴⁹⁾ 그리고 유교, 불교, 무속신앙이 분리되어서 단독적인 종교로 존재하는 것이 아니라, 혼합된 형태로 뚜렷한 구분 없이 한국 사람의 종교 심성에 자리 잡고 있다고 주장한다. 그의 논지를 전개함에 있어서, 그가 소개하고자 하는 한국의 정령숭배 즉 무속신앙은 그리스어의 “디몬” (demon) 과 그 사상이 일치하고, 이와 연관된 종교 체계는 곧 “디몬 숭배” (demonolatry) 라고 전제한다.⁵⁰⁾ 한국에 있는 다양한 형태의 다신교적인 무속 신앙들에 대하여 소개하지만, 결국 그러한 한국의 상황은 결국 선교를 통하여 벗어나야 할 상황이지, 어떠한 가치가 있다고 평가 되지 않는다. 존스는 하나님의 편재성이 아닌 악마의 편재성이 가득한 곳이 곧 한국이란 말로 글을 종언한다.⁵¹⁾ 결국 존스의 글이 지향하는 바는 한국 사람을 악마의 지배에서 벗어나게 하는 길을 찾고자 한 노력이다. 여전히 존스는 외부자적인 자신의 기독교 정체성 속에서 한국의 종교 현상을 부정적으로 기술한다. 자신의 종교의 진리 개념에 충실하려고, 선교를 한 것이지, 선교 현장의 사람들이 자신들과 같은 가치의 사람이고, 그들의 종교들과 문화유산에도 자신들의 종교와 다른 나름대로 가치 있는 것이 있을 수 있다는 호기심조차 아마도 존슨 같은 선교사에겐 배교였을 것이다.

이상의 다섯 편의 1900년도에서 1925년도까지 한국 종교 문화에 대한 《트랜스액션》의 글들을 살펴보았다. 한국의 구한말 민족의 수탈과 정체성의 혼란기에, 물에 빠진 사람에게 한 줄 실낱 같은 문명과 동일시 된 서구의 지성인들의 한국 종교 문화에 대한 이해는 결국, 한국 종교현상의 심층에 기초한 한국인들과의 소통의 부재현상으로 볼 수 있다. 이러한 소통의 부재는 자신들의 종교의 입장에서 동일시하는 경향에서부터 (고든), 제 삼자적인 입장에서 기술하는 경향 (트롤페), 그리고 철저한 교화의 대상으로 한국 종교 문화를 바라보는 경향으로 (존슨과 하지) 나누어 볼 수 있다. 가장 안타까운 현상은 어떠한 저자도, 한국민족의 종교문화 심연에 흐르는 특수한 종교심성의 차원에서 종교를 바라보지 못하고 있다는 사실이다. 아울러, 근대담론의 현장에서 타국에 기독교 선교사라고 지칭된, 그리고 비교적으로 학술적이라고 분류된 《트랜스액션》 저자들이 구호적인 기독교의 정체성이 아니라, 실제적으로 인간의 심연을 고민하고 헬라의 문화를 넘어서 자신의 정체성을 확립했던 신학의 전통에 비추어 타종교

47) 김흥수, “19세기 말~20세기 초 서양 선교사들의 한국 종교 이해,” 《한국 기독교와 역사》 19 (2003): 17-8.

48) 류대영, “국내 발간 영문 잡지를 통해서 본 서구인의 한국 종교 이해,” 151-52. 류대영은 Mrs. J. R. Moose, “What Do the Koreans Worship?” Korea Methodist (1905)의 글을 인용하여, 서구인들에게 소개된 한국의 “무당,” “산당,” “굿” 등은 악마를 숭배의 현상들로 소개 되었다고 기록한다.

49) Jones, “The Spirit Worship of the Koreans.” 39.

50) Ibid., 40.

51) Ibid., 58.

문화의 조선을 기술하고 있지 않다는 사실이다. 마지막으로 가장 결정적인 문제는, 종교란 원래 인간을 기초로 하지, 논리와 교조를 근거로 하지 않는다는 상식적인 수준의 인류애와 인간에 대한 배려가 이들 선교사들에게 찾기 어렵다는 점이다. 한국과 한국 사람에 대한 이해와 깊은 사랑이 없이, 선교만을 위한 선교를 위해서 한국의 문화유산을 평가하고 기술한 근거는, 근대의 서구인이 아니면 야만인이고, 기독교가 아니면 문명의 오지라는 선입견을 가진 서구인들의 근대 문화담론의 한계를 보여준다.

결론: 내부자의 시각에서 비판과 수용

종교는 근대성의 체제에서 애매한 위치에 있다. 근대성의 중심부에서 밀려나서 변방에 겨우 자리를 잡고 있는 것처럼 보이면서도, 종교는 근대성의 '그림자'처럼 근대성의 전 체계를 관통하고 있다고 여겨지기도 한다. 마치 자신의 영향력을 숨기기 위해 사람의 눈에 띄지 않는 한적한 곳에 있기라도 하듯이 말이다. 중요한 일은 일상의 사소한 것에서 눈에 띄지 않게 진행될 뿐만 아니라, 흔히 버려진듯한 곳과 이쪽과 저쪽의 경계선상에도 진행되기 마련이다. 우리가 상식처럼 가지고 있는 과학과 종교의 관계, 중세와 근대의 관계에 관한 지식은 종교를 시대착오적인 환상의 산물로 치부하곤 한다. 하지만 종교가 이처럼 주변부로 밀려났다는 생각이 과연 확실한 것인가? 아니면 종교는 부활하고 있는 것인가?⁵²⁾

《트랜스액션》에 기고된 종교 문화에 관한 1900년에서 1925년까지의 글들은 서구 기독교의 정체성이 흥미한 상태임을 보여 준다. 왜냐하면 그들의 글들에서 우리는 피상적인 수준으로 발견되는 '그들의' 기독교 정체성을 보고, 동시에 피상적인 타종교 이해를 볼 수 있기 때문이다. 이러한 자신의 종교문화 정체감의 빈약성은, 선교지의 종교를 기독교와 동일시하거나, 혹은 적대시 태도로 변형된다. 그러한 이들에게 아마도 선교는 자신의 정체성을 증명하거나 발전시키기 위한 자신을 찾기 위한 여행이었다. 반대로, 이들 여행자들이 한국인에게는 종교의 상징이기 보다는 이들의 종교담론 뒤에 숨어 있는 문명에 대한 동경이었다. 더 나아가 이 문명에 대한 동경의 기원은 구한말 한국 민족에게 필요한 또 하나의 종교성이기 보다는 문화 정체성으로 보아야 한다.

전하여진 타자의 종교담론과 함께 다가온 근대 문명은 구한말 신지식인과 소외받은 취약계층에게 급속히 흡수된다. 그리고 마침내 왕정의 중심에 서있는 귀족 계층에게까지 스며든다. 이같은 사실은 한국민족의 정체성이란 것이 고정적인 틀을 지향하지 않고, 역사의 다양한 흐름 가운데 지극히 탄력적이고 유동적이라는 것이라는 점을 보여 준다. 서구인의 눈에 비친 다양한 종교의 혼합과 병존도 한국역사 속에서는 한국 민족의 정체성에 어떠한 혼란도 가져 올 수 없었다. 아울러, 사상과 현실을 아울러 받아들이고, 사상과 현실이 이성으로 연결되지 않은 모순조차도, 한국민족은 그 나름의 심연의 문화 정체성 속에서 유지, 발전 시켰다고 보아야 한다. 고조선의 단군신화, 삼국 시대의 불교, 고구려의 불교, 조선의 유교는 한국인의 정체성이고 이 정체성은 국가의 정체성과 다르지 아니했다.⁵³⁾ 절대적인 타자의 입장에서 근대와 맞물려 들어온 기독교가 가장 활발하게 꽃 피운 나라가 한국이다. 이와 함께 가장 짧은 시

52) 장석만, “우리에게 근대성 공부는 무엇인가?” 《한국 근대성 연구의 길을 묻다》, 장석만 외 (파주: 돌베개 출판사, 2006), 35-6.

53) 장석만, 《개항기 한국사회의 “종교” 개념 형성의 관한 연구》, 131-35. 장석만은 근대 한국에서 종교담론은 정체성에 대한 물음과 함께 하였음을 자신의 논문의 결론으로 상정한다.

간에 과학과 문명을 바탕으로 한 근대화의 산업혁명과 철저한 냉전의 아픔도 동시에 경험한 곳도 한국이다. 이는 한국인은 자신의 정신적 정체성에 수용된 문명은 철저히 자신의 문명으로 전환 시켜, 자신의 정체성을 수립한다는 특성을 드러내 준다.⁵⁴⁾ 아울러, 이러한 맥락 가운데 앞으로의 한국 종교의 정체성의 논의는 어떻게 되어야 할 것인가에 대한 과제는 여전히 남아 있다. 패망한 조국을 대신할 개인적 정체성으로 구한말 다양한 신종교들이 출현하고, 그러한 흐름 가운데 기독교도 한반도의 종교심성에 한 폭의 그림을 차지한다. 원래적인 자아, 개인으로서 자율적인 근대 담론의 인간이해가 구한말 한반도의 역사적 상황과 어울려 조화될 수 있었다.

다수의 종교들 내지 종교성들은 탈근대와 근대가 혼합된 것처럼 존재하는 현시대의 우리에게 자기 종교는 어떻게 타 종교를 같은 문화와 지역의 지평 가운데 구현할 것인가라는 도전에 마주서게 한다. 이러한 상황에 대하여 니버가 규정한 것 처럼 진정한 종교는 개별 종교가 자리 잡고 있는 문화와 대결 내지 분열을 조장하지 않는다는 점을 상기하고자 한다. 아울러 참된 종교는 동시대의 문화와 상호성을 가지고 인류박애와 공동체성을 개별성의 희생 없이 가져 올 수 있다고 사료된다. 이를 다른 말로 하면 순기능적인 종교란, 문화의 상호-변형 생성 모델을 통해서 종교인의 삶의 자리와 존재 양식이 어떻게 문화에 선한 영향을 주어야 함을 모색하는 가를 고민해야 한다는 뜻이다.⁵⁵⁾ 이 관점에서 인간성을 신념으로 대체한 서구 근대 선교 담론의 지평을 우리는 비판적인 시각으로 보아야 한다. 아울러 그러한 서구 담론 가운데 자란 한국 기독교의 종교 문화 담론을 어떻게 재평가 할 지에 대하여도 고민을 늦추지 않아야 한다. 설불리 토착화내지 상황화란 이름으로 혹은 권력구조내지 구조 담론으로 종교의 본질을 희석해서도 안 될 것이다. 무엇보다, 지금까지 우리가 종교내지 종교들에 대하여 사용한 개념들에 대한 재평가는 시급한 과제임에는 틀림없다. 서구 선교사들이 범한 자신들의 입장에서만 모든 외부적인 현상을 평가하는 원형은, 획일화된 근대의 “개념주의”의 산물이다. 근대 문화담론은 이 개념주의에 기초한다. 또한 근대는 개념을 심성과 영성보다 앞세웠다. 하지만 탈근대의 상황에서, 절대적인 종교는 진리 안에서 종교적인 진리를 추구하는 인간의 심성과 영성을 종교의 해석과 개념보다 우선시 한다. 이러한 영성의 추구는 자기 종교 안에서든 밖에서든 개념적인 싸움의 의미를 다르게 볼 여지를 남긴다. 진정한 종교를 추구하는 종교인은 자신의 종교를 하나의 틀로 개념화 할 때, 그 개념의 모순과 역설을 자신의 영성의 삶에 비추어 발견한다. 종교인의 종교는 심성 안에서 타자이다. 그러므로 진정한 종교 주체성은 타자성을 존재로 하여 규명된다. 문제는 근대의 주체성은 타자성을 자신의 주체성 안으로 함몰시키는 포식자적인 경향이 있었다. 그럼에도 불구하고 근대를 넘어서, 여전히 모든 종교들은 살아 있다. 하나의 종교가 그 주체성을 가지려면 계속해서 다른 종교들과의 진지한 만남이 이루어 져야 한다. 이는 다른 종교들에 대한 교화의 목적을 그 지향점으로 한다면, 또 다른 허구의 타자성만을 그려 내게 될 것이다. 왜냐하면 인간의 인식은 여전히 거울에 비친 자신만을 이해하지, 자신의 얼굴에 비친 자신을 인식할 수 없기 때문이다. 결국 자신의 종교적인 주체성과 앞으로의 종교 담론은 반드시 “오류”를 수용한 개별적 종교인에 대한 이해의 노력이 되

54) 이기동, “한국 철학과 중국 철학의 차이점은 무엇인가?” 16 (1993): 23-39.

55) Richard Niebur, *Christ & Culture* (New York: Harper Collins Press, 1954). 물론 니버의 담론은 기독교 역사를 통한 기독교와 문화의 관계성의 대한 분류적인 이해였음을 주지한다. 다만 이 글에서는 모든 종교가 문화와 관계한다는 필연성 속에서 니버의 종교와 문화의 관계 해석의 이해를 돕는 차원에서 인용하기로 한다.

어야 한다.⁵⁶⁾ 타자성을 전제로 하지 않은 유일한 종교는 중세의 이단 논쟁만을 가져 오게 될 것이다. 지나치게 개별화됨과 동시에 폐쇄된 개별종교들은 진정한 종교성과 종교인들을 추방하게 될 것이다. 탈근대의 상황 가운데, 종교담론은 이러한 맥락에서 오류 범함을 전제로 한 발전적인 시도가 되어야 한다. 종교담론이 상생과 상호 교통의 길을 제시한, 테일러는 다음과 같이 문화담론을 이야기 한다.

“진정한 저자 [종교]의 죽음은 진정한 독자 [종교인]의 시간과 공간을 창출한다. 성서 [종교담론]의 거룩함이란 항상 미완성이고 불안정하다. 여전히 허공들, 구멍들, 비약들, 그리고 미약한 결론들을 가진다. 흔적 [종교]의 거룩함은 독자 [종교인]가 참여함으로 확장된다....한 저자 [종교인]의 끝나 버린 한 작품 [한 종교]을 넘어서, 원 작품 [종교]은 헤아릴 수 없는 작품들 [종교들]의 소통이 된다. 생산적인 독자들은 [종교인들은] 원 저작을 [종교]를 무한히 확장하고 지평을 넓혀가는 주체들이다. 진리의 언어유희가 멈출 수 없다면, 오류를 범함도 지속될 수밖에 없다....긍정과 부정은 지고한 고통가운데 지고한 유희를 가져온다. 오류를 범함은 광대한 은혜를 영원히 아로 새긴다, 바로 성서의 십자가 위에다 말이다.”⁵⁷⁾

아울러 진정한 종교 담론은 이제 더 이상 설명이나 이해적인 차원을 넘어서, 종교 현상에 대한 “심층표현” (thick description)이 되어야 할 것이다. 표면적인 문화와 그에 대한 평가와 개념화는 “피상기술” (thin description)에 불과하다.⁵⁸⁾ 근대는 과학의 담론가운데 종교가 문화의 깊은 심층과 어떻게 연결되는 지에 대한 관심이 피상적이었다. 깊은 이해는 개별 종교와 종교문화만을 독립적으로 기술함으로는 성립될 수 없다. 문화와 종교의 관계성과 그 관계성을 이어주는 보이지 않는 상호성의 의미를 찾아야 한다. 이러한 심층이해는 관찰이 아닌 표현된 종교문화 뒤에서 울리는 종교성에 대한 들음 (listening)을 전제로 한다. 이는 자신의 종교 안에서의 울림이 되고, 타자의 종교에 대한 새로운 들음이 된다. 아울러 이러한 종교의 심층이해가 피상적인 울림으로 끝나지 않으려면, 각각의 종교인은 자신의 종교에 대한 독특하고 구별된 정체성을 가져야 한다. 아울러 이러한 정체성은 생각과 관념이 아닌 행함과 삶의 존재 양식으로 표현 되어져야 한다.⁵⁹⁾ 기독교를 무턱대고 받아들인 한국 근대 문화 담론은 이제 그것을 자신의 담론으로 발전 시켜야 한다. 이는 이분법적인 사고인 정통과 비정통의 대비가 아닌, 정통 안에 비정통이 있고, 비정통 안에 정통이 어우러지는 삶의 고뇌요 고민과 자가 당착을 피할 수 없다. 파스칼의 말대로 생각하는 갈대로서 종교는 불어오는 바람에 고개를 숙이고 서야 살아남게 된다. 조그마한 바람에도 고개를 숙이지 못한다면 갈대는 더 이상 그의 생명을 이어 갈수 없을 것이다. 생각하는 갈대라야만 살아남을 것이다.

에드몬드 자베스는 다음과 같이 말한다. “당신은 어떤 살인죄로 이곳에 와 있는

56) Mark C. Taylor, *Erring*, 170-82.

57) Ibid., 182.

58) 김상근, “클리프드 기어츠(Clifford Geertz) 이후의 선교학: 문화인류학과 선교학의 “문화”에 대한 이해를 중심으로,” 《한국기독교신학논총》 34 (2004): 375-99.

59) Timothy Knepper, “The End of Philosophy of Religion?” *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2014): 134. 트라카키스의 종교 철학의 종언에 대한 답글 형식의 크네퍼의 글은 종교철학의 종언이란 말로 번역 되지만, 영어 종언 (end)은 동시에 목적과 결론도 될수 있다. 이는 지금까지의 종교에 대한 근대적 개념주의 사고에 새로운 지평을 열어야 한다는 두 저자의 종교적인 담론으로 보인다. 트라카키스도 크네퍼도 실제로 구현하고 이루고자 했던 이야기는 종교담론의 확장이라는 것이었다. 아울러 크네퍼는 다음과 같이 말한다. “나는 절대적인 하나님을 추구한다. 그리고 나의 하나님은 항상 하나의 하나님 (a god before the God) 임을 부인할 수 없다.”

가?...나는 신을 죽인 살인범이요. 그리고 그는 대답한다. 그러나 나는 한마디 변호하고 싶은 말이 있소, 내가 그와 함께 [그를 죽일 때] 죽었다는 것이요.”⁶⁰⁾ 아마도 이 말을 종교들, 종교, 종교적인 것과 문화에 연결시킨다면, 어떻게 생각해 본다. 자신의 종교를 수호하기 위해서 다른 이의 종교를 말살하거나, 무시하거나, 파괴하는 오류는 결국 자신의 종교의 죽음과 다르지 않다는 사실이다. 사람은 내면의 각각의 종교에 대한 깊은 반성을 기초로 한 문화와의 만남을 추구해야 한다. 언제든지 신조와 신념으로 굳어진 근대 축소주의적 교권 논쟁을 포기하고 삶과 영성으로 부활하게 될 삶의 깊이가 자신의 종교성을 타인에게 비추어 줄 수 있다. 다석 유영모가 젊음을 팔아 나병 환자를 돌보는 꽃다운 수녀들을 가리켜 말한 “진달래”가 탈근대의 종교담론의 화두가 되어 감을 기대해본다.

지성은 중국의 유교 보다 못했고, 기술에서는 일본 보다 못 했고, 종교의 체계에서는 서구보다 열등했던 민족이 한민족이었다. 이 민족은 시오노 나나미가 말한 로마인처럼 중국의 굴레에서 그들의 유교를 뛰어 넘고, 일본의 수탈에서 그들의 기술을 뛰어넘고, 서구의 종교를 뛰어넘어 참다운 종교 [기독교]를 구현하리라 사료 된다. 로마는 오백년의 역사 가운데, 변방의 약소한 민족이 어려움을 타산지석 삼아 제국으로 발전 하였다. 아마도 한민족 오천년의 역사도 바르게 꽃 피우는 날이 오지 않을까 생각해 본다. 틀리다는 것은 때론 아픔을 수반하기도 하다. 쇠국이 없었다면 이리도 한국인의 마음에 기독교가 뿌리박히지 않았을 것이다. 일제의 수탈이 없었다면 이리도 한국인이 자신의 정체성을 나라가 아닌 종교에서 찾고자 했을 지도 의문이다.

60) Taylor, *Erring*, 58.

참고문헌

일차자료

- Gordon, E. A. "Some Recent Discoveries in Korean Temples and Their Relationship to Early Christianity." *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1900): 3-4
- Jones, G. H. "Korea's Colossal Image of Buddha," *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 1 (1900): 61-70; idem, "The Spirit Worship of the Koreans." *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 1 (1902): 129-52.
- Hodges, H. N. C. "A Plea for the Investigation of Korean Myths and Folklore." *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1914): 42-53.
- Trollope, M. N. "Introduction to the Study of Buddhism in Corea." *Transaction of the Korea Branch of the RAS* 2 (1917): 239-84.

이차자료 (국문문헌)

- 강돈구. "미륵신앙과 미륵대도." 《신종교연구》 4 (2001): 111-34.
- 김영한. "죽산 박형룡과 한국 개혁신학." 《한국개혁신학회》 22 (2007): 11-47.
- 김상근. "클리포드 기어츠(Clifford Geertz) 이후의 선교학: 문화인류학과 선교학의 "문화"에 대한 이해를 중심으로." 《한국기독교신학논총》 34 (2004): 375-99.
- 김흥수. "19세기 말~20세기 초 서양 선교사들의 한국 종교 이해." 《한국 기독교와 역사》 19 (2003): 9-29.
- 김흥호. 《제소리》 (서울: 풍만 출판사, 1983).
- 류대영. 《개화기 조선과 선교사: 제국주의 침략, 개화자강, 그리고 미국 선교사》. 서울: 한국기독교역사연구서 출판부, 2004.
- "국내 발간 영문 잡지를 통해서 본 서구인의 한국 종교 이해, 1890~1940," 《한국 기독교 역사 연구소 학술발표, 서울, 2006년 10월 14일》.
- 박용규. 《한국 기독교회사 I》. 서울: 생명의 말씀 출판사, 2004.
- 박형룡. 《비교종교학》. 서울: 개혁주의 신앙협회 출판사, 2002.
- 브라더 안토니. 《비교문학 세미나》. 성남: 한국학 연구원, 2014년 06월 19일.
- 시오나 나나미. 《로마인 이야기: 로마는 하루아침에 이루어지지 않았다》 1권, 김석희 역. 파주: 한길사, 1995.
- 이기동. "한국 철학과 중국 철학의 차이점은 무엇인가?" 16 (1993): 23-39.
- 이경재. 《현대문예비평과신학》. 서울: 다산글방 출판사, 2001.
- 이상훈. "구한말 미 개신교 선교사들의 대한의식: 1884년부터 1919년까지를 중심으로." 강돈구 편 《근대 의형성과 종교지형의 변동 I》. 성남: 한국학 중앙연구원 출판부, 2005: 79-103.
- 이정배. "민족과 탈 민족 논쟁의 시각에서 본 토착화 신학-제 3 세대 토착화론에 대한 비판적 탐색: 에 이 네그리의 《제국》과 《다중》의 비판적 독해를 중심으로." 《신학사상》 151 (2010): 151-201.
- 장석만. "우리에게 근대성 공부란 무엇인가?" 《한국 근대성 연구의 길을 묻다》. 장석만 외. 파주: 돌베개 출판사, 2006: 35-6.
- 《개항기한국사회의 "종교" 개념형성의 관한연구》. 철학박사 논문, 서울대학교, 1992.
- 정동섭외. 《구원파를 왜 이단이라 하는가?》. 서울: 죠이 선교회 출판사, 2004.
- 조현범. "개신교의 문명화 담론의 관한 연구." 《종교문화비평》 1 (2004): 129-55
- "종교와 근대성 연구의 성과와 과제." 《종교문화연구》 6 (2004): 121-50.
- 피에르 바뵁, 《디지털 시대의 종교》, 이영숙 편역, 서울: 한경 PC 라인 출판사, 2000.
- 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소 편. 《근대 한국 종교문화의 재구성》. 성남: 한국학 중앙연구원 종교 문화 연구소, 2003.

이차자료 (외국문헌)

- Fairclough, Norman. "Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis." *Discourse Society* 3: 193-217.

- Foster, John W. *American Diplomacy in the Orient*. Boston: Houghton, Mifflin & Co. Press, 1904.
- Hegel, W. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. 3. Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. New York: The Humanities Press, 1968.
- Knepper, Timothy Knepper. "The End of Philosophy of Religion?" *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2014): 129-49.
- Latourette Kenneth S. *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the 19th and 20th Centuries* Vo. III. Grand Rapids: Zondervan Press, 1976.
- Mauritzen Clayton. "The New Credalism: The Baptist Faith and Message of 2000." [article on-line]; accessed, 04th August 2014; available from <http://saveobu.blogspot.kr/2012/06/new-credalism-baptist-faith-and-message.html>.
- Moltmann Juurigen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und Konsequenzen einer Christlichen Escatalogie*. Muuchen: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Niebur Richard. *Christ & Culture*. New York: HarPer Collins Press, 1954.
- Oak Seung-Deuk. *The Indigenization of Christianity in Korea: North American Missionaries' Attitude Towards Korean Religion, 1884-1910* .Ph. D. diss, Boston University, 2002.
- Panagiotidou, Maria-Eirini. "An Introduction to the Semantics of Intertextuality," *Journal of Literary Semantics* 4 (2012): 47-65.
- Park, Hyoung-young. *Anti-Christian Inferences from Natural Science* .Ph. D. diss, Southern Baptist Theological Seminary, 1932.
- Schiller, Friedrich. *On the Aesthetic Education: In Search of Letters*. Trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willaughly. New York: Oxford University Press, 1957.
- Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious," Mark C. Taylor ed. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998: 280-81.
- Taylor, Mark C. *Erring*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- Deconstructing Theology*. New York: The Crossroad Publishing Company Press, 1982.
- Tillich, Paul. "Estrangement and Reconstruction in Modern Thought." *Review of Religion* 9 (1945): 5-19

Abstract

This research centers on the understanding of Korean religions and folklores by foreigners from 1900 to 1925. Rather than stretching out the study over all the written materials over that time called Guhanmal (구한말), the journal *Transaction of the Korea Branch of the RAS* becomes the first sources, specifically with attention to the five articles contributive to explaining Korea from the perspective of religions and their related culture. This limited attention causes to expect a more scrutinized examination of a religious identity of the selected works.

Before proceeding to the main content, it is imperative to understand a historical situation of Korea and its related religious culture. In a tolerant and expanded realm of Korean history, Guhanmal denotes a collapse of national identity as well as connotes the necessity of asking for any alternatives of a national identity. The exported term Christianity and religion echoed much to the heart of people in need of political help at that time.

The main argument concerns on the understanding of comparatively great minds, contributors to *Transaction*, about a typical peculiarity of Korean religious situation. Ironically, the chosen articles fails to show the consensus of a academic quality of *Transaction*. Their writings, in fact, were not related with Koreans and their religious root-experiences. Only in the name of modernism or in the excuse of modernism, they dose not seem to input their identity into the observation of other religious cultures.

Overcoming this modernistic and reductive attitudes toward other religions, the coming era called postmodernism asks for a correlation and communication between religions and also between religious cultures. It does not mean that any universally one great religion appear, but any individual religions and its believers will locates their identity within inter-textual relationship to the other religions. Therefore, any hurried dichotomy resolution between the tradition of western and that of eastern should be warned. Furthermore, in a strict sense, it is the time to reevaluate whether the debate of Koreanization of Christianity in this generation is inter-and inner-textual intersection to religious tradition of Korean and that of Western as the otherness.

Key Words: *Transaction of the Korea Branch of the RAS* (1900-25), Religion, Intertextuality, Modernism, Theology, Cultural Discourse.