

現代宗敎學方法論의 課題

尹 以 欽 *

目 次	
I. 序論 : 오늘의 方法論的 不確實性	IV. 現代宗敎學의 새로운 視角의 要請
II. 現代宗敎學의 범주	V. 結論 : 經驗科學의 方法論의 再要請
III. 宗敎學主題의 變遷	

I. 序論 ; 오늘의 方法論的 不確實性

宗敎學은 인간이 경험한 모든 宗敎現象과 宗敎傳統들을 중립적 입장에서 객관적으로 연구하는 現代經驗科學이다. 따라서 宗敎학자는 가능한 한 많은 宗敎 전통과 다양한 宗敎현상들에 대한 균형잡힌 지식을 갖도록 강요받게 된다. 그러므로 宗敎학자는 일차적으로 한 개인의 능력으로는 불가능한 양의 宗敎科學에 대한 지식을 갖도록 하는 압력을 지속적으로 받게 된다. 이에 더하여, 宗敎現象이 갖는 複合的 性格을 종합적으로 이해하는 데 필요한 객관적이고 통일된 안목을 추구할 것을 강요 받는다. 宗敎는 천의 얼굴을 갖고 있는 複合적 현상이어서 시각에 따라 완전히 다른 이해에 도달할 뿐만 아니라, 宗敎에 대한 총체적인 이해는 사실상 人間과 歷史에 대한 총체적 이해를 하는 것을 의미한다. 그러한 총체적 이해는 宗敎학에서 뿐만 아니라 人文社會과학이 추구하는 방법

* 서울大 宗敎學科

2 宗教研究

론적 과제가 아닐 수 없다. 현대종교학은 세번째로 종교현상의 總體的理解를 위하여 人文社會科學의 모든 방법론을 두루 이해할 것을 강요받고 있다. 複合의 人 宗教現象을 총체적으로 이해하기 위해서는 形而上學과 現象學과 같은 오랜 전통을 지닌 哲學은 물론이고 社會學, 人類學 및 心理學과 같은 現代 經驗科學에 대한 지식과 이들의 방법론을 동원해야 할 필요가 있다. 그러나 이러한 여러 학문 분야의 방법론적 종합의 必要에 대한 覺醒과 綜合의 代案의 提示는 전연 다른 두가지 일인 것이다. 이는 한마디로 새로운 方法論의 제시에 대한 요청인 것이다.

이처럼 날로 더 가중되어 가는 엄청난 양의 資料와, 인간의 삶과 종교의 복합성에 대한 인식과, 다양한 지식체계의 종합의 필요에 대한 방법론적 覺醒, 이런 세 측면으로부터의 압력을 받으며 오늘날 종교학자들은 새로운 學問的 觀點과 方法論을 발견하지 않으면 안될 지경에 있으면서도 아직 그 대안을 준비하지 못한 상태에 있다. 한마디로 종교학은 재편성 직전의 충격과 혼돈기에 처해 있다.

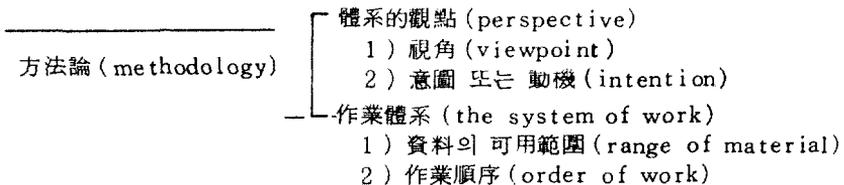
에릭 샤페는 學問的 動機(motif), 資料(material), 그리고 方法論(method)이 宗教學을 형성하는 三要因이라고 지적하였다.¹⁾ 종교연구의 동기에 따라 特定宗教의 護教論에서부터 마스주의의 反宗教論에 이르기까지 다양한 학문이 나타나며, 어떤 宗教資料를 연구 대상으로 사용하느냐에 따라 문명의 오지에서 잊혀진 原始人이나 先史人의 국지 종교연구에서부터 세대가 바뀔 때마다 새벽의 태양과 같이 새롭게 지혜를 드리워주는 찬란한 古典宗教傳統의 연구에 이르기까지 다양해지며, 또한 어떤 연구방법을 택하느냐에 따라 고전의 엄격한 文獻研究에서부터 現代宗教의 統計調查研究에 이르기까지 다양한 성격으로 갈라지게 한다. 이처럼 이 三要因은 宗教研究 내지 특정종교학의 성격을 결정하는데 결정적인 역할을 하고 있다. 종교학의 다양성과, 다양한 종교학파의 개별적 특성들, 그리고 개별적인 학자들의 종교연구의 특성들을 전체적인

1) Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), p.2, 윤이훈, 윤원철 공역, *종교학 - 그 연구의 역사 -* (한울, 1986), 16면.

안목에서 각각 조감할 수 있는 지혜를 샤페가 이 三要因을 통해서 우리에게 준 것이다. 이러한 공헌에도 불구하고 그는 현대종교학이 필요로하는 方法論自體에 대하여는 구체적인 언급이 없다. 샤페가 시사한 지혜에 근거하여서 현대종교학의 방법론을 생각해 보기로 하자.

먼저 현대종교학은 모든 종교전통들에 대하여 中立의이며 모든 종교현상들을 綜合的으로 理解하고 體系的으로 說明할 수 있어야 한다는 것이 前提된다. 이러한 前提에 비추어 볼 때, 샤페의 方法(method)은 사실상 研究의 作業體系에 -예를 들어, 文獻研究에 必要한 文法 등등- 속한 개념이다. 따라서 위의 前提를 충족시키기 위해서 샤페의 시사를 다음과 같이 재조정해볼 수 있다.

위의 전제를 충족시킬 수 있는 方法論(methodology)은 體系的의 觀點(perspective)과 作業體系(system of work)를 갖추고 있어야 한다. 대상을 보는 觀點을 가졌다는 것은 이미 관찰의 視角(view point)과 觀察의 意圖(intention 또는 motif)를 동시에 지녔다는 것을 의미한다. 視角과 意圖는 觀察이라는 행위의 두 속성이기 때문에 서로 區分되기도 하지만 分離될 수도 없는 것이다. 샤페의 動機(motif)는 그러므로 觀察이라는 행동에 포함되는 하나의 요인인 意圖의 개념이다. 체계적 觀點만으로 연구가 이루어질 수는 없다. 종교연구는 언제나 구체적인 宗教現象과 宗教的 經驗資料를 취급해야하기 때문이다. 따라서 종교연구는 언제나 구체적인 資料를 다룰 때 비로소 시작되는 것이다. 資料는 언제나 체계적 觀點을 가졌을 때만 체계적으로 수집되고 정리될 수 있다. 그러므로 觀察자의 주관적 의도와 역사적으로 주어진 자료의 객관성 사이의 관계의 우선 순위가 어디에 있는가에 따라 研究作業의 순서가 달라지고, 이에 따라 研究의 성격자체가 달라지게 된다. 資料의 취급과 정리, 그리고 作業順序를 함하여 우리는 연구의 作業體系(system of work)라고 부를 수 있을 것이다. 이를 표시하면 아래와 같다.



4 宗教研究

觀點이 모든 종교전통에 대하여 中立的이고 作業體系가 다양한 종교현상을 綜合的으로 이해하기에 충분히 合理的이고 客觀的인 일 때 바람직한 方法을 가졌다고 말할 수 있다. 종교학계의 현실로 돌아와서 볼 때, 바로 이러한 方法論을 추구하고 있는 과도기에 있다고 말할 수 있다.

현대종교학계의 방법론적 과제를 이해하기 위해서 종교학계에서 어떤 주장들이 일어나고 있는가를 살펴보는 것이 가장 순쉬운 일일 것이다.

1970 년대에 들어오면서 宗教學史에 대한 중요한 업적들이 나오기 시작했다.²⁾ 그 가운데서 1983 년과 85 년에 각각 출판된 *Contemporary Approaches to the Study of Religion* 의 上, 下 양권에³⁾ 나오는 方法論的 반성과 주장들을 간추려보는 것이 現在問題를 파악하는 지름길이 될 것이다. 이 책들은 1950 년 以後 각 필자의 집필시가지의 宗教學說史에 관한 방법론적인 논문을 모은 것으로, 아마도 금세기 이전에는 다시 이런 책이 나올 것을 기대하기 힘들 정도로 오늘날의 방법론적 논의를 대표하는 책이다. 이 책에 나오는 방법론의 주장들은, 따라서, 종교학의 오늘의 方法論的 問題의 現住所를 드러내고 있는 것이다.

이 책의 필자들은 40 대 후반의 학자들로 이른바 히피문화를 경험하면서 知的 成長을 한 세대이다.⁴⁾ 이 책에 나오는 새로운 세대의 방법론적 提案은 (1)宗

2) Jan de Vries, *The Study of Religion, A Historical Approach*, trans. and introduced by Kees Bolle (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967). Eric Sharpe, 앞의 책. Jacque Waardenburg, ed., *Classical Approaches to the Study of Religion*, (The Hague: Mouton, 1973), Vol. I : *Intoroduction and Anthology*, Vol. II : *Bibliography, Religion and Reason* 3, 4. *Religion and Reason* 시리즈의 앞의 책 이후의 방법론에 관한 책들.

3) Frank Whaling, ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (Amsteldam: Mouton, 1983), Vol. I : *Humanities, Religion and Reason* 27. Vol. II (1985) : *Social Sciences, Religion and Reason* 28.

4) 기존서구문화에 대한 낭만적 반역의 성격을 띠우고 있던 히피문화를 거친 세대들이 서구에서 탄생한 학문의 정신사적 局地性에 대한 각성을 갖게 된 것은 결코 우연한 일이 아닐 것이다.

敎의 總體的 研究(holistic), (2) 研究의 多元方法(multi-method), 그리고 (3) 理論的 敎區主義(theoretical parochialism)의 극복, 이러한 세가지로 요약될 수 있다.⁵⁾

總體的 研究와 多元方法은 학문연구의 多變化로 인하여 宗敎를 社會的, 心理的, 歷史的 또는 實存的 측면으로 분리하거나 환원해서 이해하여 왔기 때문에 宗敎라는 대상을 전체적으로 이해하지 못한 데 대한 각성을 제기하는 방법론적 提言이다. 總體的 研究가 研究對象으로서의 宗敎現象의 유기적 全體性을 강조하는데 반해서, 多元方法論은 全體性을 파악하지 못하도록 하여왔던 還元主義的 입장을 수정하기 위한 이른바 대상을 보는 視角의 問題에 강조점을 두는 데 차이가 있다. 다음으로, 理論的 敎區主義의 각성은 지금까지의 宗敎學이 西歐 學問傳統 안에서 이루어져 왔기 때문에 불가피하게 서구사상의 이론 틀에 담겨져 있다는 사실을 반성하면서, 앞으로의 宗敎학은 시구문화의 범주를 벗어난 보다 보편적인 방법과 觀點을 찾아야 하겠다는 決意를 보여주고 있다. 한마디로 이는 구체적인 方法論을 형성시켜주는 精神史的 脈絡 자체의 반성이 담는 文化的 局地主義의 탈피를 의미한다.

그런데 總體的 研究, 多元方法論, 그리고 敎區主義의 극복은 각각 새로운 方法의 必要에 대한 강조이지 구체적인 方法論의 제시는 되지 못하는 것이다. 예를들어, 宗敎를 總體的으로 이해하기 위하여 여러 방법을 동원해서 研究해야 한다는 주장은, 現象學 전통이 지켜온 宗敎의 보편성에 대한 理論과 社會文化的 要因들, 그리고 歷史的 變遷과정의 연구들을 모두 종합해서 이해해야 한다는 주장인데, 이는 두가지 면에서 希望事項의 단계에 머무는 주장에 불과하다. 첫째는 이런 주장은 다른 사람의 구체적인 研究結果를 가장 친숙한 어느 한 方法論的 立場으로 치우쳐 버리든가 아니면 매우 조잡하고 정리되지 않은 研究結果에 도달하는 것을 피할 수 없다는 점이다. 둘째로, 이러한 주장은, 그 유형과 강조의 색깔만 달리하지, 宗敎학의 시초부터, 그리고 人文社會科學에서 널리 요청되어 온 것이기 때문에 이 주장 자체가 方法論的 代案이 될 수 없다는 점이다. 한마디로 이 둘을 합하여 새로운 方法論의 要請에 대한 표현이지 방

5) 제Ⅲ장, 4. 宗敎의 총체성과 다원방법론, 참조.

6 宗教研究

법은 자체일 수는 없다. 理論的 教區主義의 극복 역시 方法論일 수는 없다는 점에 위와 다를바 없다.

總體的 研究와 多元 方法論, 그리고 教區主義의 극복은 모두 지금까지의 方法論的 paradigms를 전폭적으로 재구성해야 한다는 점에 대한 세가지 측면에서의 고발의 성격을 띠고 있다. 그러나 그것은 동시에 아직 새로운 方法論을 제시하지 못하고 있다는 점을 스스로 드러내주기도 한다. 따라서 오늘의 세계 종교학계는 方法論的 不確實性의 時代에 처해 있다는 점을 말해주고 있다. 이러한 불확실성의 시대를 극복하기 위해서는 “宗教學자들이 方法論에 관하여 좀더 적극적이고 용감한 태도를 갖게 되기를 希望한다”고 현대 종교학의 기수의 한사람인 니니안스마트가 말하고 있다.⁶⁾

현대 종교학의 方法論的 不확실성은 첫째, 여러방법을 종합해서 새로운 방법을 유도하려는 데서부터 기인한다. 구체적으로 종교학에는 社會科學과 心理學과 같은 現代 理論 學問들의 이론에 입각한 理論的 환원 (theoretical reduction)에 빠지는 태도와, 現象學과 解釋學이 갖는 實存的이고 先驗的 觀點이 대두되는데, 이 둘은 사실상 二律背反的이어서 서로 하나의 理論體系로 무리 없이 수용되기가 거의 불가능하다.⁷⁾ 그럼에도 불구하고 總體的이고 多元的 方法을 동원하여서 새로운 종합적 이론을 찾으려는 노력은 오랜동안 혼돈에서 학계를 벗어나지 못하게 하고 있다. 이 논문은 앞으로 이러한 方法論的 혼돈과 불확실성이 어디에서부터 기인하고 있는가를 역사적으로 더듬어 보고, 이를 근거로 앞으로 오늘의 불확실성을 극복하기 위한 方法論的 모색의 방향을 헤아려 보기로 하겠다.

6) Ninian Smart, "Beyond Eliade; the Future of Theory Religion," *Mumen* 25 (1978), P. 171-82.

Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches," *Contemporary Approaches*, Vol. I, p.34, p.80.

7) 제 V 장, 결론 참조.

II. 現代宗敎學的 범주

現代宗敎學은 프리드리히 막스 밀러(Friedrich Max Müller 1823-1900)을 그 효시로 하여 출발되었다고 말한다. 막스 밀러는 인도 유럽語族의 言語와 神話의 研究에 탁월한 업적을 남겼으며 특히 그의 주도하에 1870년대 이루어진 「東方聖典(Sacred Books the East, 50권)의 번역작업은 영원히 귀중한 학문적 유산으로 남아있을 것이다. 더 나아가서 그가 1873년 저술한 「宗敎學 概論」에서 하나만 아는 자는 아무것도 모른다(He who knows one, knows none)라는 유명한 그의 명언을 남겼다.⁸⁾ 샤페는 宗敎學 형성의 기반을 밀러의 금언에서 찾으려 하고 있다.

밀러의 금언은 첫째, 당시까지의 基督教神學 中心의 宗敎觀에서 탈피하여 모든 宗敎體驗을 中立的이고 客觀的인 입장에서 研究해야 한다는 점을 각성시키고 있다. 이러한 研究를 위하여는 必然적으로 比較宗敎學的 方法이 동원되어야 한다는 점은 당연한 일이다. 둘째, 객관적 比較研究는 研究의 대상이 되는 모든 宗敎들이 어떤 공통점 또는 보편성을 가지고 있다는 점을 전제로 하지 않을 수 없다. 따라서 宗敎의 보편성을 이해하기 위하여는 개별종교의 研究를 통하여서는 불가능한 일이고, 여러 종교를 동시에 비교연구했을 때만 가능하다는 것이다. 이처럼 밀러의 금언은 宗敎研究의 中立的 客觀性의 要請과 宗敎의 보편성의 강조, 이 두가지 條件을 그 속에 담고 있다.

막스 밀러 이후에 宗敎學은 오늘날까지 宗敎研究의 客觀性과 宗敎의 보편성을 동시에 추구하려는 노력을 이어왔으며, 따라서 이 二大條件이 現代宗敎學의 方法論的 二大原則을 이루고 있다.

宗敎研究는 다양한 視角에서 다양한 意圖로 이루어질 수 있다. 그러나 밀러의 금언이 내포하는 二大原則 위에서 학문을 전개하여온 학파 및 연구의 전통이 이른바 現代宗敎學의 主流를 이루어 왔던 것이다. 이런 의미에서 샤페가 밀

8) Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (1873), p.16.

특히 밀러의 연구는 Eric Sharpe, Chapter II, "He who knows one, knows none," 참조.

8 宗教研究

리의 근언을 강조한 것은 宗教學說史를 정리하는데 결정적인 공헌을 한 것이 아닐 수 없다.

研究의 客觀性和 宗教의 보편성이라는 二大原則은 宗教學史를 통하여 그 主流과 주변학문과를 가름하는 기준이 되어왔다. 이 논문에서는 主流가 지녀온 方法論의 問題性을 중점적으로 다루려 한다. 다만 主流의 問題를 보다 선명하게 부각시키기 위하여 종교연구에 수반되는 여러 宗教研究 分野의 문제들을 살펴 볼 필요가 있다.

宗教研究는 그 외형적 범주로 보아서 첫째, 特定宗教傳統의 教理와 歷史를 연구하는 이른바 教義學(theological studies), 둘째 特定 國家, 人種 또는 文化地域의 종교를 연구하는 地域學, 그리고 세째, 社會學, 人類學, 心理學 등과 같은 現代 科學의 方法論을 기초로하여 종교를 研究하는 이른바 方法學으로 구분될 수 있다.

먼저, 특정종교의 教義學은 當爲의 價値觀을 지니고 있기 때문에 그 研究의 태도가 中立的 客觀性을 결여하고 있으며, “하나만”알기 때문에 比較研究에서 찾아질 수 있는 종교의 普遍性을 이해할 수 없게 된다는 막스 밀러의 二大原則을 모두 충족시킬 수 없다는 점이 분명하다. 이런 의미에서 밀러 이후의 現代宗教學은 이른바 教義學, 그 당시의 歷史的 正當性으로서 基督教 神學으로부터의 獨立을 위한 운동에 가깝다는 점을 알 수 있게 해준다.

둘째로 古代 中東의 宗教에서부터 北美대륙의 인디안의 宗教와 韓國宗教에 대한 研究에 이르는 이른바 地域學研究(area-studies)는 일반적으로 教義學과 같이 당위적 가치관에 입각하여 研究하지 않고, 특정 地域과 民族의 복합적 文化傳統을 研究對象으로 삼고 있다. 地域研究는 일차적으로 민족이나 地域의 공간적 제한을 두고 研究하기 때문에 宗教의 보편성을 研究하는데 전체가 되는 “인류가 경험한 모든 宗教 경험과 모든 현상을 그 研究對象으로 삼는다”는 가용자료의 범위에 제약을 피할 수가 없게된다. 이처럼, 비록 그 관점이 교의학이 지닌 당위론적 성격을 피한다 해도, 자료의 제한성에서 비롯되는 보편성의 이해에 한계를 지니게 된다. 따라서 막스 밀러의 이대원칙을 충실히 만족시키려는 학문운동이 될 수 없다. 地域宗教의 연구가 현대종교학의 주류에 속하지 못하는 까닭이 여기에 있다. 세째로 사회과학과 심리학 같은 方法學들

은 각각 특정한 이론적 脈絡이 있고, 그 研究脈絡의 특성에 따라 研究對象들을 특성 지워서 해석한다. 예를 들어서 사회과학은 종교현상을 사회현상의 일환으로 환원해서 해석한다.⁹⁾ 따라서 방법학은 막스 밀러의 이대원칙 가운데 중립적 객관성을 지키는 데는 완전하지만 종교의 보편성에 대한 이해에는 매우 기술적인 어려움이 있다. 宗教는 전장에서 언급한 바와 같이 천의 얼굴을 가진 복합적인 현상이기 때문에 그 안에 사회적 요인 (social factor) 과 심리적 요인 (psychological factor) 이 있는 것이다. 그러나 그들은 각각 종교현상의 전체를 형성하는 개별적 요인에 지나지 않는다. 그러므로 사회적 요인과 심리적 요인들은 보편적 종교현상을 구성하는데 필요요인임에는 분명하지만 그들 각각이 보편성 자체일 수는 없다. 다시 말해서 그들은 종교의 보편성을 구성하는 부분에 지나지 않는다. 그러므로 宗教를 사회현상이나 심리현상으로 환원하는 것은 종교현상의 전체를 이해하는 것이 될 수 없으며, 그러한 종교의 이해는 종교의 보편성을 전체적으로 파악하는데 이르지 못하게 한다. 더욱 더 중요한 점은 이처럼 方法論的 還元主義가 그 출발부터 宗教의 특성을 주어진 이론적 틀을 통해서 접근하기 때문에 종교의 보편성에 대한 해답 역시 그 출발점에서부터 주어졌다는 사실이다. 따라서 方法論的 宗教연구는 처음부터 종교가 그 研究對象이 아니라 종교현상 안에 내포되어 있는 사회적 요인이나 심리적 요인을 이해하기 위한 자료에 불과한 것이다. 이처럼 종교가 研究의 중심대상 (central object) 이 되지 못한다는 점이 方法的 還元主義의 결점이 되는 것이다. 이처럼 종교연구의 외적형태로 분류해서 특정종교의 교의학, 地埶學, 그리고 方法學으로 구별되는 삼분야는 각각 막스 밀러에 의해서 제창된 현대 종교학의 이대원칙을 각각 충족시키지 못하거나, 더 구체적으로 말해서 처음부터 구조적으로 이대원칙을 충족시킬 의도를 갖고 있지 못한다. 이에 반해서 종교학의 주류에서는 처음부터 종교연구의 이대원칙을 준수하려는 의도에서부터 학문운동이 영위되고 있다. 이 원칙을 준수하려는 태도에 따라 주류와 주변학문이 분리되게 된다. 따라서 그 분리는 학문의 외적인 조건보다 연구의 내적태도에 근거하고 있다.¹⁰⁾

9) 제Ⅲ장, 2, 종교의 본질과 구조, 참조.

10) 제Ⅴ장, 결론, 참조.

10 宗教研究

宗教는 종교학 주류의 전매품이 아니다. 그러므로 모든 사람이 모든 분야에 서 研究하여 왔다. 예를 들어 특정종교전통이나 특정地域의 종교에 관하여 科學的 立場에서 研究할 수도 있고, 일반적으로 方法學의 이론에 의지하여 연구하는 地域學的 立場에서 연구할 수도 있으며, 순수 方法學의 이론에 입각해서 연구하는 것도 가능하고, 또한 종교학 주류의 立場에서 연구하는 것도 가능하다. 다시 말해서 특정종교전통이나 地域宗教를 연구하는 경우에도 종교학의 이대원칙을 준수하는 경우가 있고 그렇지 않는 수가 있다. 원칙을 준수하는 경우에는 종교학의 주류에 속하게 되며, 그렇지 못할 때 주변연구에 속하게 된다. 따라서 종교학의 주류여부를 결정하는 것은 연구의 대상의 성격에 있는 것이 아니라 연구의 태도에 달려 있는 것이다. 예를 들어 불교를 연구하는 경우에도 불교 세계관의 메시지를 전파하려는 당위적 태도가 아니라, 獨立적 客觀性을 유지하기 때문에 관찰자의 주관을 피하면서 불교 메시지를 있는 그대로 보고하게 되고, 이를 다시 종교의 보편성에 입각해서 해석하게 될 때, 이 연구는 현대종교학의 주류의 작업에 속하게 된다. 그것은 특정地域 宗教研究 역시 마찬가지이다.

현대 종교학의 이대원칙을 수용하는 주류에 속하는 학파와 연구태도 역시 매우 다양하다. 전장에서 살펴본 바와 같이 종교현상 자체가 천의 얼굴을 가졌을 뿐만 아니라, 그 자료의 방대함 때문에 이대원칙을 수용한 연구일자라도 종교연구는 매우 다양할 수 밖에 없다. 주류 종교학연구의 흐름에 관하여는 다음 장에서 살펴보기로 하겠지만, 다양한 종교학의 연구분야를 그 연구대상의 스케일에 따라 두 그룹으로 분류할 수 있다.

에릭 샤페는 현대 종교학자들은 원대한 비전을 담고 있는 대형이론가(*grand theorists*)와 특정종교 전문가(*specialists*)의 두 부류로 나누어 살펴보고 있다.¹¹⁾ 대형 이론가들은 엘리야데를 거봉으로 한 종교현상학 내지 해석학에 속하는 학자들을 의미한다.¹²⁾ 이 둘은 대체로 큰·재론적 차원에서 인간의

11) Eric Sharpe, "Some Problems of Method in the Study of Religion," *Religion: A Journal of Religion and Religions*, Vol. I, Part. I. (1971), pp. 1-13.

12) 제Ⅲ장, 2, 3 참조.

종교성을 강조하여 종교적인간 (homo religiosus) 을 方法論的으로 요청하고, 다시 聖과 궁극적 실재 (ultimate reality) 를 요청하는 方法論的 脈絡에서 이론을 전개하고 있다. 이는 그들의 인간이해에 있어서나 종교추구의 대상 (궁극적 실재) 에 대한 이해에 있어서 적어도 方法論的으로 先驗的 要請을 전제하고 있으며, 이런 의미에서 그들의 연구결과를 흔히 先驗的 還元에 빠진다고 비판하게 된다.¹³⁾

이에 반하여 종교전문가들은 그 연구자료의 성격으로는 특수종교 宗敎학자들과 地域宗敎연구가들과 같지만 현대종교의 2대 方法論的 원칙 위에 근거하고 있다는 점에서 달리하고 있다. 종교전문가들은 그들이 다루는 자료의 성격상 地域宗敎 연구가와 교의학자의 연구 그리고 고고학, 언어학, 문헌학과 같은 방계 지원을 깊이 받고 있다. 특수종교전문가들의 연구는 대형이론가들과 달리 구체적인 종교현상에 대한 정밀연구를 하고, 그 현상의 역사 변천과 문화적 상황과의 관계에 대한 구체적 지식을 요구하기 때문에 대체로 역사적 연구 (historical studies) 의 성격을 띠게 된다.¹⁴⁾

역사적 연구는 언제나 그 독자적인 방법을 개발하기 보다는 사회과학과 심리학 등의 이론들을 수용하고 있다. 다만 연구과정에서 자료의 취급방법으로 언어학 문헌학 등의 지원을 필요로 하고 있다. 역사적 연구의 특성은 독자적인 方法論的 운용에 있기 보다는, 대형이론에 비하여 보다 연구를 실증적이고 체계적으로 하는 자료 취급의 엄격성, 말하자면, 보다 엄격한 객관적 태도의 유지에 있다.¹⁵⁾

13) Ursular King, p. 183f., p.281, and passim.
L. Honko, ed., *Science of Religion in Methodology* (The Hague, Mouton, 1979), *Religion and Reason* 13.

Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion, Religion and Reason*.15.

14) Ursula King, p.75, "The Debate about the History of Religion" 참조.

15) 앞의 책, p.78. Geo Widengren 참조.
Ugo Bianchi, "The History of Religion and the Religio-anthropological Approach," in L. Honko *op. cit.*, pp.299-321.

이처럼 종교학의 주류는 대형이론가와 종교전문가의 두 그룹으로 나누어지며, 이들은 다시 종교현상학과와 역사학과로 분리되기도 한다. 종교학의 이론을 대형이론가들이 주도하여온데 반해서, 종교학의 업적들은 종교전문가들에 의하여 주도되었다는 점을 잊어서는 안될 것이다. 다시 말해서 현대 종교학의 이론이 종교현상학과와 역사학에 이루어져 왔으나 현대 종교학의 연구 업적의 대부분은 역사적 연구의 결과라는 점을 뜻하는 것이다.

이 두 진영으로 구성된 종교학 주류가 어떤 역사적 과정을 통하여 오늘의 문제에 도달했는가를 살펴보기로 하겠다.

Ⅲ. 宗教學 主題의 變遷

한 사상은 독특한 중점적 관심을 중심으로 구성되고, 또 한 시대의 사조와 이론은 선호하는 주제가 있고 타부시하는 주제가 있게 마련이다. 종교학사에 나오는 여러 학파들 역시 그 예외일 수가 없다. 종교학 一世紀를 통하여 각 시대와 사회에 따라 다양한 학문운동과 학파가 보여지고 있지만 동시에 종교학의 주류를 형성하려는 일관된 노력 역시 보여지고 있다. 그러나 그 일관된 정신에도 불구하고 종교학 주류 진영의 여러 학파는 서로 다른 학문의 주제를 갖고 있었다. 따라서 종교학의 주제가 어떻게 변천하여 왔는가를 살피는 것은 宗教學의 多樣性과 一貫性을 이해하는데 크게 도움이 될 것이다.

종교학사를 그 주제별로 분류할 때 다음과 같이 4 단계로 구분할 수 있다.¹⁶⁾

1. 기원, 진화 (origin - evolution)
2. 본질, 구조 (essence - structure)
3. 의미, 기능 (meaning - function)
4. 총체적, 다원방법 (holistic, multi-method)

1. 宗教의 起源과 進化論

에릭 샤페는 1859년 다윈의 「種의 起源」 이후 진화론이 현대종교학 출법에 결정적인 이론적 근거를 제공해주었다는 역사적 사실을 잘 보여주고 있

16) Ursula King, *Ibid.*, p.43.

다.¹⁷⁾ 17세기 이후 전세계 식민지에서부터 들어오던 엄청난 양의 자료와 다양한 종교들은 진화론 이전까지는 통일된 안목으로 이해할 수가 없었다. 19세기에 와서 더 이상 진화론도 기독교 신학적 입장에 매달릴 수도 없는 지성적 분위기에 이르렀다. 이런 상황에서 진화론은 종교의 그토록 엄청난 歷史的 多樣性を 깨뜨리고 그 속에서 일관된 내적법칙을 찾을 뿐만 아니라, 이 법칙에 의하여 다양한 현상의 변화의 원칙을 이해할 수 있는 능력을 부여하여 주었던 것이다. 진화론은 이런 의미에서 사물의 내면을 관조할 수 있는 “우아하도록 간단한(*gracefully simple*)” 원칙과 이론을 19세기 말의 학자들에게 주었으며, 그 이론으로 무엇이든 질서있게 해석되지 않는 것이 없었다. 실로 그것은 “만능의 열쇠”이었다.

초기 종교학의 설립자들을 자끄 와덴버그(Jacque Waardenberg)는 그의 *Classical Approaches to The Study of Religion*에서 F. Max Müller(1823-1900), Cornelis P. Tiele(1830-1902), Pierre D. Chantepie De La Saussaye(1848-1920) 세 사람을 들고 있다.¹⁸⁾

이들은 모두 신학에서부터 독립된 경험과학(the Science of religion)으로서의 종교학을 형성하려고 노력한 개척자들이다. Max Müller의 주연구분야의 대표적 이론이었던 자연신화학(Natural Mythology)의 이론은 종교의 기원으로서 신화형성시대(Mytho-poeic Age)를 상정하고 있다.¹⁹⁾ 인류문명의 여명기인 Mytho-poeic 시대에 대한 낭만적 상징체계를 종교변천의 시발점으로 삼고 있어서, 비록 그가 종교사를 退化의 過程으로 이해하고 있지만 그의 이론적 중점적관심(central Concern)이 기원(origin)에 있는 점을 부인할 수 없다. Tiele는 이란, 메소포타미아, 이집트, 회랍의 고전 종교에 대한 보다 엄격한 역사적 연구를 한 사람으로, 이러한 역사적 연구를 통하여 “자연종교”에서 “윤리적 종교”에로의 역사적 진화과정에 체계적인 관심을 집중시키고 있었다.²⁰⁾ Saussaye는 종교자료의 기초적 분류를 위한 이론을

17) 에릭 샤페, 앞의 책, III장 “진화론은 만능열쇠” 참조.

18) J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, cf. Anthology.

19) 에릭 샤페, 앞의 책, p.61.

20) J. Waardenburg, p.14.

추구하였으며, 후에는 종교학 本領보다는 종교철학과 윤리학에 관심을 갖게 되었다.²¹⁾ Saussaye의 공헌은 그의 당대보다는 그의 사후에 종교현상학 운동을 자극한 데 있다. 이처럼 종교학의 창시자인 밀러와 킬레는 각각 다른 입장에서 종교의 기원과 역사적 진화의 문제에 관심을 갖고 있었다.

그러나 이보다 중요한 점은, 밀러와 킬레가 종교학을 건설할 수 있었던 19세기 말과 20세기 초의 구라파 학계의 종교에 대한 이해가 진화론의 정신적 풍토였기 때문에 가능했었다는 사실이다.

Herbert Spencer(1820-1903), Andrew Lang(1844-1912), Edward Taylor(1832-1917), James Frazer(1854-1941)와 같이 우리에게 잘 알려진 학자들은 모두 진화론에 입각한 종교인류학자들이었다. 이들의 학문활동이 현대종교학의 형성과 그 보급에 미친 영향을 간과할 수가 없다.

종교학 본영의 창시자들과 종교인류학자들과의 학문적 차이는 일차적으로 그들이 다루고 있었던 資料의 性格에서부터 온 것이다. 두 진영의 학자들 모두가 깊이 진화론적 영향아래 있으면서도, 전자는 印歐語族과 고대중동 및 동양 고전문화자료를 研究한 데 비하여, 후자는 이른바 야만인(Savage) 문화자료를 다루고 있었다. 찬란한 고전문화의 정신유산을 다루던 학자와 야만문화를 다루던 학자가 진화론을 받아들이는 형태와 내용이 달라지는 것은 당연한 일이다.

이처럼 초기 종교학은 첫째로 신학으로부터의 독립과 새로운 경험과학으로의 정착을 추구하고 있었으며, 이 작업에 진화론과 같은 이른바 실증적 이론(positivism)이 체계적 관점(perspective)의 근거를 이루게 해주었다. 다시 말해서, 처음부터 현대종교학은 18세기 계몽사조의 부산물이었으며, 서양의 사상전통에서 형성된 오늘의 종교학에 이르기까지 그 성격을 달리하지 않고 있다.

2. 종교의 본질과 구조

Waardenburg는 제2기 종교학자들로 Natan Söderblom(1866-1931), William Brede Kristensen(1867-1958), Gerardus Van der Leeuw(1890

21) 위의 책, pp.15f.

-1950), Rudolf Otto(1869-1937), Friedlich Heiler(1892-1967), Heinrich Frick(1893-1952), Joachim Wach(1898-1955)를 들고 있다.²²⁾ 이들은 모두 종교현상학을 형성하는데 공헌한 학자들이다. 이 운동의 대표적 기수가 Gerardus Van der Leeuw와 Joachim Wach이다.

반 데르 레우는 1933년 「종교현상학」이라는 이름의 최초의 책을 출판했다.²³⁾ 이 책의 후기에서 그는 종교의 본질로서의 聖의 경험에 대한 구조를 현상학적 이론으로 밝히고 있다. 이러한 고전적 종교현상학은 “구체적인 종교들의 현상들”이 아니라 “종교를 간단한 형태로 추상화한 현상”을 추구한다고 지적된다.²⁴⁾ 이 고전적 종교현상학은 Husserl의 epoché와 eidetic vision을 수용하면서, 종교현상의 본질(essence)을 이해하려는 노력을 하고 있다. 이러한 반 데르 레우의 본질을 이해하려는 현상학적 의도는 Joachim Wach의 종교이해도에 그대로 보여진다. 다만 바하는 후설의 현상학적 이론과 용어를 그대로 사용하지 않는 점에서 차이를 보여주고 있지만, 종교경험을 인간과 궁극적 실재(Ultimate Realty)와의 조우관계로 해석하는 점에서는 차이가 없다.²⁵⁾ 반 데르 레우와 바하의 차이는 아마도 화란학과와 미국 특히 시카고학파의 차이를 지적하는 것이 더 옳을 것이다.

다만 여기서 우리는 종교학 제2기에 속하는 학자들이 그 색깔을 서로 달리 하면서도 종교의 본질을 聖이나 궁극적 실재와 연결시켜서 이해함으로써, 종교현상은 기타 다른 문화현상과 본질적으로 구분된다는 이론을 정립하기 시작했다는 점에서 동일하다. 바로 그러한 학문적 운동이 제2기에 종교현상학이 종교학계의 이론적 주도를 하도록 이끌어 왔다.

22) 위의 책.

23) *Phänomenologie der Religion*(Neue Theologische Grundrisse, 1933), trans. by J. E. Turner, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*(London: Allen & Unwin, 1938).

24) Ursula King, *Ibid.*, p.39.

25) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* ed., by Kitagawa, (New York: Columbia Uni. Press, 1958).

양차 세계대전의 사이에 고전적 종교현상학을 주도하였던 반 데르 레우와 Kristensen은 사회학과 심리학의 극단적 환원주의 추세에 반대하여 종교현상의 독자성을 강조하고 있었다.²⁶⁾ 다시 말해서 종교현상학 운동은 理論學의 還元主義에 대한 반대운동이었다. 그리하여 사회현상이나 심리현상으로 환원될 수 없는 순수한 종교현상의 본질을 강조하게 된다. 이러한 이론적 추리는 당연히 종교경험의 주체인 인간과 경험의 대상인 궁극적 실재 사이의 구조적 관계를 강조하게 되고, 따라서 종교의 본질을 이해하려는 노력으로 집중된다.

反還元主義 운동은 흔히 “종교를 종교자체로”라는 종교현상학의 구호로 대표되어 왔다. 이 구호는 두 가지 의도를 포함하고 있다. 하나는 종교의 독자성에 대한 각성에 입각하여 宗敎學의 方法論的 독립을 주창하는 것이며, 다른 하나는 宗敎에 대한 환원주의적 이해가 宗敎를 부분적으로 이해하기 때문에 종교를 “있는 그대로의 전체로” 이해하여야 한다는 점이다. 따라서 막스 멀러의 금언은 종교학의 제2기에 와서는 “종교를 종교자체로”라는 구호로 대치되기 시작하였다.

3. 종교의 의미와 기능

제3기는 흔히 2차대전 직후, 좀더 구체적으로는 1950년 이후의 현상학의 움직임임을 의미한다. 이 후기현상학을 해석학(hermeneutics)라고 부르며,²⁷⁾ 이 운동의 거봉이 Mircea Eliade이다. 엘리아데는 잘 알려진 그의 聖과 俗의 存在論的 변증법을 통하여 초역사적 의미와 가치(Trans-historical meaning and value)를 종교현상에서 읽으려 하고 있다.²⁸⁾ 그의 초기 작품인 Shamanism과 Yoga의 연구에서 인간이 실존적 제약성을 넘어 추구하는 靈性的自由的 모델과 의미를 보여주고, 역사의 횡포와 공포 앞에서 고대인(archaic man)이 추구하는 역사로부터의 자유(freedom from his-

26) Frank Whaling, *Ibid.*, p.24. cf. "Contrast between the Classical and Contemporary Periods."

27) Ursula King, *Ibid.*, pp.108-125. cf. "5.5 The Debate about Hermeneutics."

28) Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: collins, 1969). 이 책의 기본 방법론 참조.

tory) 를 제시한다.²⁹⁾ 이처럼 엘리아데는 종교가 인간에 어떤 “의미”를 갖고 있으며, 인간에게 어떤 “기능”을 하는가에 그 중점적 관심(Central Concern)을 두고 있다. 그에게서 종교를 연구하는 것은 “종교경험과 표상의 본성”을 탐구하는 것이라고 주장하고 있다.³⁰⁾ 그런데 이러한 본성의 연구는 결과적으로 연구자의 삶을 “변화”(Change)시켜 준다는 점을 그가 강조하고 있다.³¹⁾ 연구자의 삶을 변화시켜주는 종교현상의 이론의 작업, 곧 해석학을 그는 창조적 해석학이라 부른다.

이처럼 엘리아데를 정점으로 하는 후기현상학 또는 해석학은 종교현상의 구조적 본질보다는 경험자의 경험내용의 주관적 의미와 가치, 그리고 그것이 관찰자에게 주는 의미와 가치에 관심이 집중된다. 다시 말해서, 해석학은 종교현상과 경험이 지닌 歷史的 要因을 도외시킨 채 경험자와 관찰자를 포함한 일반화된 또는 초역사적 의미와 가치를 추구하게 된다. 그리하여 종교현상 자체보다는 경험과 관찰의 주체인 인간에게 관심이 집중된다. 따라서 해석학적 종교이해는 초역사적 인간의 보편성을 상징하는 homo religiosus에 다다르게 된다. 결과적으로 종교현상이 인간본성과 동일시되는 오류를 범한다는 비판을 피하지 못하게 된다.

해석학에 이르러 종교학은 단순히 종교현상에 대한 이해에서 그치지 않고 인간과 역사 그리고 현대문명에 대한 비평의 작업을 하게 된다.³²⁾ 이처럼 학자적 입장에서 원대한 비전을 갖고 현대문명을 보기 때문에, 앞에서 살펴본 바와 같이, 이들을 대형이론가들이라 부르게 된다.

4. 종교의 총체성과 다원방법론

오늘에 이르기까지 여전히 종교현상학이 방법론적 주도권을 유지하는 과정

29) Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper & Row, 1959). cf. Chapter 4. "The Terror of History."

30) 정진홍, “엘리아데의 聖顯과 형태론에 대한 이해.” 『종교학의 이해』, 김승혜편, 분도출판사(1986), p.181.

31) Eliade, *The Quest*, p.62.

32) Eliade, "Neo Humanism," *The History of Religions*, Vol.I, No.1, (1968).

에서 1958년 세계종교학회(IAHR)의 동경회의와 1968년 말부르크회의를 계기로 새로운 운동이 나타나게 되었다.³³⁾ 특히 동경회의에서는 지금까지 종교학이 서구의 학문전통에서 벗어나지 못하였다는 각성을 주었고, 말부르크 회의에서는 현상학의 방법론적 비엄격성과 지나친 객관성의 결여, 그리고 종교이해에 있어서 역사성의 결여에 대하여 비판하기 시작하였다. 이러한 비판들은 그 이후 활발하여진 해석학을 포함한 종교현상학에 대한 일반적인 비판의 내용들이다. 이러한 비판을 종합한다면, 종교현상학은 지나치게 종교의 先驗的 側面을 강조함으로써 그 歷史性을 이해할 수 없게 되었고, 따라서 종교학의 처음부터 의도하였던 신학에서부터의 독립을 하려던 의도를 저버리고 신학에 가까운 모습이 되었다는 두가지의 비판에 직면하게 된다.³⁴⁾ 이러한 현상학에 대한 비판의 일환으로 현대학문은 단순히 현상을 이해(Verstehen)하는데 있는 것이 아니라 “보다 엄격한 의미를 체계적이고 비교적인 연구를 통하여” 대상을 “설명(explanation)”하여야 한다고 강조하면서 현상학이 관심을 두었던 신봉자의 신앙이나 주관적 의식에서부터 객관적 행위에 관심을 옮기기 위하여는 새로운 방법들이 요청된다고 주장하기에 이른다.³⁵⁾

이처럼 비판적인 태도를 갖고 있는 오늘날의 종교학자들은 종교연구에 전통적으로 1. 종교사학(history of religions), 2. 종교현상학(phenomenology of religion), 3. 종교심리학(psychology of religion), 4. 종교사회학(sociology of religion)의 4분야가 있다고 지적하고 있다.³⁶⁾ 사실상 모든 대학의 종교학과에서는 가능한 이 4분야의 강좌들을 전통적으로 개설하여 왔던 것이다. 따라서 이들이 종교연구의 전통적 4분야였던 것이

33) Eric Sharpe, *Ibid.*, p.331, p.334.

34) Waardenburg, *Reflections on The Study of Religion, Religion and Reason 15* (Hague: Mouton, 1978), p.128.

35) Van Vaaren and Drijvers, ed., *Religion, Culture and Methodology, Feason and Religion 8* (1973). Cf. Epilogue.

36) Van Vaaren, *Ibid.*, P.44.

사실이다. 그러나 이 4 분야를 현대방법론의 과제를 논하면서 전통적인 연구 분야를 강조하기에 이른 것은 1970 년대에 들어와서의 일이다. 다시 말해서 이때부터 종교현상학적 방법은 종교연구의 많은 방법들 가운데 하나라는 점을 강조하게 된다. 현상학으로부터의 방법론적 탈피의 필요성이 대두되고 있으며, 이에 따라 전통적으로 교육되어온 여러 분야의 방법론들이 동시에 균등한 중요성을 갖게 되었다.

그 결과, 1980 년대에 들어오면서 두가지 방법론적 제언들이 강조되고 있다. 그 하나가 종교현상의 총체적(holistic) 이해이며, 그 둘째가 다원방법론(multi-method)이다. Ursula King은 “오늘날 아마도 대부분의 학자들은 종교연구의 다원, 다변방법적 성격(multi-or poly-methodic)과, 시간과 공간 양적으로 그 연구대상이 갖는 잠재적인 방대함을 인정할 것이다”라고 말한다.³⁷⁾ 오늘에 와서 다원방법의 운영은 하나의 기정사실로 받아들여지고 있다. 이와 같은 脈絡에서 Ninian Smart는 말하고 있다.

“지금까지 우리는, 종교학이 많은 종교전통들과 전 지구의 역사에서 발견되는 종교형태의 과다증에 관심을 갖고 있기 때문에, 그 안목(scope)이 여럿이라는 점을 살펴보았다. 그 다원 안목들은 단순히 구조적 감정이입(structural empathy)이나 유형론적 현상학(typological phenomenology)의 기술과 순서에 제한되는 것이 아니라 역사학, 사회학, 인류학, 신상학(iconography) 등등의 학문에서 유출된 방법론들을 모두 포함시키는 것이다.³⁸⁾ 스마트의 말은 우리의 논의를 단축시키기에 충분하다. 그의 말은 종교의 총체적(holistic) 이해와 다원방법론(multi-method)이 하나의 동전의 양면이라는 점을 웅변해주고 있다. 현재 세계 종교학계의 방법론적 논의의 대표적인 책, *The Contemporary Study of Religion I, II* 권을 읽은 독자라면 여기에 참여한 모든 학자들이 예외없이 “총체적 이해와 다원방법론의

37) Ursula King, *Ibid.*, p.72.

38) Ninian Smart, "The Scientific Study of Religion in its Plurality," *Contemporary Approaches to the Study of Religion, Vol. I*, pp. 37f.

필요를 절실히 강조하는 점을 알게 된다. 방법론적으로 말해서 이 책은 단순히 종교학계안의 한 그룹의 견해를 담은 것이 아니라, 앞에서 살펴본 바, 종교학의 제 1, 2, 3 단계를 거치고 오늘에 와서 맞이한 종교학계 전체의 방법론적 문제의식을 모은 것이라고 보는 것이 보다 정확하고 공평하다.

여기서 우리는 매우 중요한 변화를 발견하게 된다. 해석학자들, 이른바 대형이론가들이 종교를 이해하면서 관찰자 자신의 변화를 기대하는 낭만적 태도를 가지고 있는데 반해서, 다원방법론을 강조하는 현대종교학자들은 지금까지 우리에게 주어진 어떤 이론도 종교를 총체적으로 설명할 수 없고 따라서, 우리가 준비한 어떤 안목도 종교의 신비를 다 벗길 수 없다는 知性的謙遜을 갖고 있는 것이다. 새로운 세대의 학자들은 그의 스승들이 가졌던 낭만적 포부보다는 보다 지성적 솔직성 (intellectual honest)를 소중히 여기면서 보다 체계적이고 실증적인 방법을 모색하고 있다.

이러한 태도는 결국, 사회학과 심리학과 같은 방법학의 환원주의를 반대하면서 “종교를 종교자체로 (religion as it is)”로 이해하려는 초기 현상학 운동이 보여준 종교학 주류의 움직임과 유사한 성격을 지니고 있다. 종교현상학이 역사성을 도외시하고 선협적 환원주의에 빠지려하기 때문에 종교의 이해라는 이름아래 종교자체가 아니라 종교에 대한 추상적 이념이나, 종교가 아니라 인간을 이해하게 되는 모순을 극복하고 종교를 종교자체로 이해하기 위해서는 종교에 포함된 모든 요인을 총체적으로 이해하여야 한다는 태도를 갖기에 이른 것이다. 이런 脈絡에서 우리는 다시 한번 종교학의 창시자 막스 밀러의 금언이 시사하는 두 가지 원칙, 종교의 보편성과 중립적 객관성의 요청을 상기하게 된다. 오늘의 종교학의 방법론적 문제는, 이처럼 종교학 주류에서 면면히 흐르는 문제들이 오늘의 정신사적 脈絡에서 새로운 옷을 입고 나타난 것이다.

IV. 現代宗教學의 새로운 視角의 要請

전장에서 종교연구의 주제가 변천되는 과정을 통하여 현대종교학이 지나게 된 방법론적 문제들을 學說史 內的 脈絡에서 살펴보았다. 현대종교학은 종교

연구의 역사적 흐름 안에서도 충분히 다양한 방법론적 문제를 갖게 되었지만, 70년대에 들어서면서 종교학자들은 세계적(global) 차원의 시각에서부터 종교학 내부의 문제를 제조명해야 한다는 각성을 갖게 되었다. 이는 외부의 자극에 의하여 종교학의 방법론을 재평가하는 것으로, 지금까지의 종교학 일세기의 학문전통을 새로운 시각으로 반성하고 따라서 전연 새로운 대안을 찾아야 한다는 각성을 의미한다.

이러한 일련의 새로운 시도를 첫째로 종교학 학문사회의 국제적 성격에 대한 새로운 인식과, 둘째 세계적 역사(global history)를 근거로 한 비교연구, 셋째 서양 사상에 대한 현대신화의 각성을 들 수 있다.³⁹⁾

첫째, 종교학 보급의 지리학적 분포에 관하여 Waardenburg는 5 지역으로 구분하여 소개하고 있다. 그들은 (1)구라파, (2)북미, (3)아시아, (4)공산권, (5)아프리카 지역들이다. 지면상 여기서는 아시아, 공산권, 그리고 아프리카 지역의 종교학 운동에 관한 관심을 눈여겨 볼 필요가 있다.

이스라엘을 포함한 중동에서부터 동남아와, 일본과 한국을 포함한 극동아시아, 그리고 인도에서의 종교연구현황에 관심을 갖고 있으며, 동독과 폴란드 그리고 소련과 같은 공산주의 국가에서 사회주의 이론에 입각한 종교연구, 그리고 서부 동부 중부 그리고 남부 아프리카 국가에서 각각 독특한 문제의식으로 진행되는 종교연구에 관한 깊은 관심을 보여주고 있다. 한마디로, 구미의 학자들은 이처럼 전세계적인 스케일로 시야를 넓혀서 종교연구의 진행상황과 각 국가에서의 독특한 문제의식을 살펴보고 있다. 그들의 문제의식이 이제는 전통적인 종교학 자체내의 역사에 머물지 않고 20세기 후반의 세계적인 脈絡으로 이전되어 가고 있다는 것을 의미한다.

이는 단순히 멀리 떨어진 곳에서 일어나는 동료종교학자들에 대한 이국적 관심에 머무는 것이 아니라 종교학 백년사에 대한 심각한 자체반성의 계기로 민 곳의 동료를 보고 있는 것이다.

39) Waardenburg, "Religionswissenschaft New Style. Some Thought and Afterthought," *Annual Review of the Social Science of Religion* (1978) 2, pp.189-220 .

이 자체반성은 먼저 지구촌으로 변해진 문화정황이 시야를 넓히도록 강요하기도 하고, 다른 한편에서는 60년대 이후에 이른바 비서구학자(non-western) 특히 동양학자(orientalist)들의 서구학문에 대한 비평에 그 뿌리를 박고 있다.

60년대 이후에 통일된 안목으로 세계종교의 역사를 연구한 작업이 많아졌다.⁴⁰⁾ 아마도 그 중에 Robert N. Bellah의 “종교의 진화 5 단계”가 우리에게 잘 알려진 것일 것이다.⁴¹⁾ 그는 원시종교, 고대종교, 역사종교, 초기현대종교, 현대종교 등으로 세계종교의 변천과정을 기술함으로써, 이 체계에 근거해서 세계종교사를 전체적으로 이해하고 비교연구할 수 있게 한다. 여타의 다른 연구들도 종교사 전체를 보는 시각에서 비교연구를 하려는 의도를 지니는데 다를바 없다. 이처럼 세계종교사 전체를 보려는 의도가 문화교류와 인적접촉의 증가에 따른, 말하자면 현대문화정황이 종교학계에 지속적으로 준압력의 결과라고 보는 것이 타당할 것이다.

다른 한편으로, 서양학자들의 동양에 대한 이해가 제국주의적이라는 비판을 동양학자들이 제기하기 시작하였다.⁴²⁾ 이러한 비판을 정직하게 수용하기 시작한 서구의 종교학자들은 이른바 “서구사상의 현대적 신화”에 관하여 본격적으로 반성하게 되었다.⁴³⁾ 지금까지 종교학을 포함해서 현대학문 일반이 서양정신의 체계모니 아래서 유지되어 왔다. 예를 들어서 중세이후 전통적으로 서양에 세가지 학문분야가 있었으니 인간을 이해하는 *humanitas*, 신에 관한 *theologia*, 자연을 이해하는 *science*가 있어 왔으며, 이처럼 분리된 개별적 영역에서 각자의 이론과 해답체계를 갖게 되었다. 이러한 학문전통이 비서구 사회에도 그대로 전해져서 眞理를 서구식으로 이해하도록 강요하는 것

40) F. Whaling, *op.cit.*, "Contemporary Approaches," p.243. cf. "Global History as a Basis of Comparison."

41) Robert Bellah, "Religious Evolution," *Beyond Belief* (New York: Harper & Row, 1970), pp.20f.

42) F. Whaling, *op.cit.*, p.395. cf. "The Study of Religion in a Global Context," pp.416f.

43) *Ibid.*, p.446.

이 서력동점 이후의 세계적인 교육현장의 실정이다. 서구정신의 헤게모니에 관하여 종교학자들이 깨닫기 시작한 것이 1970 년대에 들어서면서인 것이다

이는 현대학문으로서의 종교학이 서구계몽주의의 후예이며, 따라서 지금까지의 종교학의 방법론은 서구적인 理論的 敎區主義를 벗어나지 못했다는 사실에 대한 자체 반성이다.

이는 또다른 지성적 각성으로 이어진다. 비서구 학문인 동양학은 역시 동양적 교구주의 범주를 벗어나지 못하고 있다는 사실의 각성을 유도한다. 그리하여 현대종교학은 지금까지의 인간정신문화의 전체를 재조명하면서, 동시에 지금까지의 정신적 교구주의를 벗어나 진정으로 중립적이며 보편적인 이해의 방법을 찾아야 할 필요를 인식하도록 하여 준다.⁴⁴⁾

이러한 새로운 지성적 각성의 움직임은 현대 세계문화상황에서부터 자극을 받아 종교학의 내적 변화를 갖게된 것이다. 그러나 이러한 각성은 그 자체가 학문연구의 방법론이 될 수는 없다. 따라서 오늘의 종교학계는 새로운 방법론의 필요를 강력하게 지성적으로 인식하고 있는 단계라고 말할 수 있다.

V. 結論 : 經驗科學的 方法論의 再要請

지난 일세기동안의 종교학의 방법론적 변천을 돌아보고 또한 현재 종교학이 당면한 새로운 시각에 대한 지성적 각성을 살펴보는 과정에서 우리는 종교학자들이 종교학전통 자체와 시대적 압력이라는 양면으로 부터 새로운 방법론의 모색을 강요받고 있다는 사실을 알 수 있었다.

종교학전통 밖과 안으로부터의 이중 압력을 받으면서 제시되는 방법론적 문제들은 첫째, 종교를 총체적으로 파악하고 그러기 위하여는 여러가지 방법을 동시에 사용하여야 한다는 方法論運營에 관한 문제와 둘째, 종교의 복합성을 구성하는 구성요인에 대한 인식으로 양분해서 생각할 수 있다.

44) 윤이훈, "현대종교학의 흐름과 전망," 「현상과 인식」 (1987년 봄호), pp.38 ~ 40.

복합적 방법론 주창의 기수인 니니안 스마트의 태도를 인용하면서 우르술라 킹은 “스마트가 종교학 (Science of religion) 의 전반적인 전략의 수립이 바람직하다는 사실을 수긍하지만, 그 전략이 아직 충분하게 성공적이지 못하다고 지적하고 있다.⁴⁵⁾ 이런 분위기에서 스마트는 “종교학은 보편적이며, 다원방법적이며, 다양하고, 분명한 경계가 없다”라고 말한다.⁴⁶⁾ 이 두사람의 현대 종교학 이론가들의 태도가 오늘의 종교학이 얼마나 방법론적으로 불확실한 시대에 들어섰는가를 보여주고 있다. 한마디로 스마트가 이끌고 있는 복합 또는 다원방법론은 방법론적 불확실성을 드러내주고 있는 것이다.

그러면 그러한 방법론적 불확실성이 어디에서 부터 오는 것일까. 종교의 총체적연구와 다원방법론의 추구가 방법론적 혼돈으로 귀결되는 까닭이 어디에 있는가.

이러한 질문에 대한 해답을 찾기 위해서 먼저 종교학주류의 학문정신을 재확인할 필요가 있다. 밀러 이후에, 종교의 기원의 주제하에 기독교신학으로부터의 독립을 추구하고, “종교현상을 있는 그대로”라는 구호아래 방법론적 환원주의를 극복하려 하고, 다시 종교 현상 그 자체보다 그것이 인간에게 어떤 의미가 있는가 하는 해석학적 관심하에 종교인에 관하여 학문적 관심이 옮겨왔다. 이러한 학문전통의 맥락에서 오늘날 다시 지금까지 있었던 종교학의 精神史的 局地性을 탈피하고 보다 중립적 객관성을 유지하면서 동시에 종교를 “총체적”으로 이해하여야 한다는 각성에 이르렀다. 문제의식의 역사적 변천에도 불구하고 종교학의 방법론적 관심 (theoretical concern) 의 공통점을 발견할 수 있다. 그것은 연구대상으로서의 종교를 宗教自體로 보고, 보는 시각이 中立的 客觀性을 유지해야 한다는 것이다. 이런 점에서 볼 때 오늘날 학자들의 대상으로서의 종교에 대한 總體의 理解와 多元方法論의 주장은 결국 지금까지 종교적 역사에 나타난 문제들의 종합이라고 할 수 있다.

45) Ursula King, *Ibid.*, p.128.

46) Ninian Smart, *The Science of Religion and The Sociology of Knowledge* (Princeton: Princeton Uni. Press, 1973), p.8.

먼저 전통적으로 종교학자들은 대상으로서의 종교의복합성(complexibility)에 대한 깊은 인식이 있어 왔으며, 그 중에도 종교현상은 인간성(humannature)과 역사적 요인(historical factor)의 이중성을 띠고 있다는 것이 지배적인 방법론적 견해였다. 종교의 양면성에 대한 최근의 논의는 F. 윌링의 “인간안에 있는 構造的 要因으로서의 종교(religion as a structural element in man)와 역사적 종교들로서의 종교(religion as religions),⁴⁷⁾ George Schmid의 역사적으로 표현될 수 있는 측면으로서의 “종교적 실재(religious-reality)와 인간의 삶에 내재해있는 “종교의 실재(reality of religion)⁴⁸⁾등을 대표적으로 들 수 있다. 사실, 이 문제는 해석학을 포함한 이른바 현상학 진영이 종교의 구조적 측면을 강조하는 데 비하여 역사학 진영이 종교의 역사적 요인을 강조하여 왔기 때문에 종교학 전통안에서 전통적으로 논의된 문제이다. 다만 오늘날 모든 종교학자들은 종교의 구조적요인과 역사적요인의 양면을 동시에 이해할 필요를 누구나 강력히 인식하고 있으며, 이 필요가 “總體的 이해”의 주장으로 표출된 것이다.

종교학의 방법론은 결국 종교의 구조적 요인과 역사적 요인을 어떻게 종합적으로 이해할 수 있는가 하는 방법론의 해명에 그 과제가 있다. 이는 실재로는 현상학적 방법과 역사학적 방법의 절충에 문제가 놓여 있지만, 이 두 방법의 통일된 종합체계를 찾는다는 것은 인문사회과학전반에서 거의 불가능한 것으로 아직은 남아 있다.

그것이 어려운 점은 특히 종교학의 다원적 특성에도 기인된다. 일반적으로 종교연구에는 1) 종교사학, 2) 종교현상학, 3) 종교심리학, 4) 종교사회학의 4분야가 있다는 것이 전통적인 견해이다.⁴⁹⁾ 여기에 물론 종교인류학과 최근의

47) F. Whaling, *op.cit.*, p.281

48) George Schmid, *The Principles of Integral Science of Religion, Religion and Reason* 17 (Hague: Mouton, 1979), pp.11f.

Ursula King, *op.cit.*, p.105.

49) Ursula King, *op.cit.*, pp.94f.

종교생태학(ecology of religion)이 추가되기도 하지만, 이들은 방법론의 성격상 사회과학의 범주에 속한다. 이러한 전통적 학문분야들은 각각 독특한 학문 연구방법론의 특성을 갖고 있는 것이 그 특성이고, 또한 인류학과 생태학을 포함한 이른바 종교의 사회과학적⁵⁰⁾ 연구와 심리학은 모두 실증적(positivistic) 이론학의 성격을 지닌다. 이처럼 본질적으로 상이한 세 분야의 방법을 하나의 체계로 종합한다는 것은 결코 쉬운일이 될 수 없다.

선험적 비전과 실증적 방법사이를 연결시켜 줄 수 있는 것이 역사적 자료일 것이다. 따라서, 방법론적으로 자료의 위치가 선험적 비전과 실증적 방법론의 관계를 해결하는 관건이 된다.

그런데 종교학사를 통하여 종교연구의 선험적 비전을 중요시하였던 현상학은 바로 사회학과 심리학의 방법론적 환원주의를 거부하는 운동이었고, 다시 최근 의현상학을 비판하고 나선 종교인류학과 생태학등은 현상학이 신학의 시녀라고 공격한다.⁵¹⁾ 다시 말해서 현상학은 선험적 환원에 빠지고 방법학들은 방법론적 환원에 떨어지고 만다는 상호 비판에 이르러, 사실상 화합이 불가능한 불신에 처해있다. 또하나 간과해서 안될 점은, 역사학이 그토록 소중히 여기는 “자료의 엄격성”은 어차피 해석이 되어야 하는데 그 해석의 길은 그들 자료의 인간학적 의미에 대한 해석이든가, 아니면 현대 방법론적 해석 가운데 하나에 귀착되게 마련이다.

이는 현상학과 방법학들이 서로 상대방에 대한 불신을 버리지 못하면서도 사실상은 환원주의라는 같은 배에 타고 있다는 점을 의미한다. 현상학이 종교자료들에서 역사의 지평을 넘어선 인간의 본성과 역사의 의미를 보고 있을 때, 방법학들은 같은 자료에서 보편적 법칙을 찾아내서 그 보편적 법칙에 의하여 질서있게 해석을 내린다. 비록 그 성격은 다르지만 추상화된 특정 시각으로 자료를 해석하는 점에서 마찬가지로이다. 이처럼 이 두 입장은 결국 이론가라는 같은 지점에 서게 된다.

50) *Ibid.*, p.96.

51) *Ibid.*, 현상학 비판, pp.101 ~ 104 참조. 현상학의 신학적 성격, p.81 참조.

다만 여기서 주목할 점은 종교학 주류의 입장에서는 자체 방법론의 제발과 종합을 위하여 전통적으로 사회과학과 심리학의 방법론을 어느 선에서 수용하여야 하는가 하는 것이 문제였다. 따라서 종교연구에 있어서 지속적인 문제는 결국 이론 또는 체계적 관점(perspective), 자료의 엄격성의 두 문제로 압축된다.

지금까지 종교학의 방법론적 불확실성은, 이런 견지에서 보면, 근본 문제의 성격을 잘못 이해한 데 있다. 예를 들어서, 현대 학자들은 연구대상으로서의 종교의 총체성과 연구방법으로서의 시각의 다원화를 주장하였다.⁵²⁾ 그러나 지금까지의 이런 방법론적 시도들은 모두 새로운 방법론의 제발을 의도한 것이다. 그것은 “ 새로운 형태의 추상화 ” 내지는 이론적 환원의 시도이다. 지금까지의 문화적 교구주의를 벗어난 진정한 의미의 보편적 이론의 기대, 그것은 불가피하게 지금까지의 시도보다 더 추상적이고 거시적인 형태의 환원주의로 가지 않을 수 있을까? 총체적 이해와 다원방법론 그리고 문화적 교구주의의 각성, 이러한 세가지 문제를 충족시키려는 노력은, 그 성공이 너무 어렵게 보이기는 하지만, 그것이 성공한다면 현상학자는 보다 더 대형이론을 갖게될 것이다. 대형이론은 언제나 그 연구과정에서 자료의 엄격성을 상실하게 마련이다. 이 점이 대형이론가를 대표하는 엘리아데가 비판받는 대목인 것이다. 따라서 지난 세대의 방법론적 오류를 오늘의 세대에서 다시 되풀이하지 않기 위하여는 종교연구 방법론의 일반성격을 다시 살펴볼 필요가 있다.⁵³⁾

지금까지 방법론의 맹점은 먼저 주어진 관점에서 부터 자료를 해석하는 데서 오는 환원주의에 그 뿌리를 박고 있다는 사실을 알 수 있다.

이 환원주의의 맹점을 극복하는 길은 작업순위를 달리하는 길이다. 그것은 원칙적으로 자료의 취급에서 부터 체계적 관점을 재정비하는 일이다.

방법론을 구성하는 1) 체계적 관점(perspective)과 2) 작업체계(system of work) 가운데 지금까지 방법론의 논의는 체계적 관점에만 집중되어, 결

52) *Ibid.*, p.136. 이 문제를 위하여 종교의 dimensionality가 논의되고 있다. Smart, 6차원(p.267). Pye, 4차원(p.269). Whaling, 6차원(pp.276f).

53) 제1장 표참조.

국 어떤 형태로든 환원주의로 귀착되었다. 그러나 종교학사를 통하여 이에 반대되는 진영도 있었는데, 그들은 특수종교전문가들이었다. 전문가들은 방법론을 개발하는 데 공헌하지 못했기 때문에 지금까지의 논의에서 제외되어 왔지만, 사실상 환원주의에 빠지지 아니한 종교연구자들인 점에서 중시하여야 한다. 그들은 이론보다는 보다 엄격한 작업체계를 통하여 자료의 엄격성을 지켜왔다. 그런데 보다 바람직한 연구를 위하여 이들이 모두 다 필요하다. 말하자면 대형이론가와 전문가의 이론적 조화를 유지하는 태도가 요청된다.

첫째, 이 태도는 종교를 보는 시각과 의도의 조정으로 가능한 것이 아니라는 점을 살펴보았다. 더구나 전문가들이 갖는 방법론에 대한 무감각한 태도에서 만족될 수 있는 것도 아니다. 둘째, 이러한 중보적 조화의 태도는 대형이론가와 전문가들의 학문적 의도와 야심의 스케일의 조정을 요청한다. 선협적 환원주의의 오류를 피하기 위하여 대형이론가의 비전 보다는 겸손하게, 그러나 전문가의 전문성의 좁은 울타리를 벗어나기 위하여는 보다 넓은 시각, 이들의 중간형태 관점(middle range perspective)이 요청된다.

이러한 중간형태의 관점을 찾는 길은 첫째, 독립된 종교현상들을 연구 대상으로 삼는 길이다. 예를 들어 신화, 제의, 기복, 주술, 성상, 교리, 그리고 종교적 세계관등과 같이 구체적인 종교현상들로서 다른 것과 구별될 수 있는 것이어야 한다. 이러한 독립된 종교현상들을 연구하게 될 때 이른바 “총체적 이해”에 필요한 “다원방법론”이 동원 될 수가 있다. 그러나 墮이나 homo religiosus, 상징체계와 같이 “構造的要因”에 속하는 주제를 논하게 될 때는 불가피하게 선협적 환원에 빠질 수 밖에 없다.

둘째, 이러한 독립된 종교현상을 연구하기 위하여는 처음부터 작업체계를 정비해야 한다. 다른 현상과의 중복여부를 확인하고 자료의 가용범위(range of material)를 선택하고, 다시 자료선택에서 부터 해석에 이르는 작업순서를 정할 필요가 있다. 특히 오늘날 “학설의 정신사적 고구주의”의 성격에 대한 학자들의 심각한 각성을 고려할 때, 자료의 선택과 정리에서 부터 시작하여 가용 이론의 선택, 그리고 해석에 이르는 작업순서는 결국 개별적인 작업을 지금까지의 이론의 재검토를 거쳐서 이론의 재정비 또는 재창출의 기능을 하게한다.

셋째, 이러한 작업은 개별전통이 갖는 세계관, 신화, 제의와 같은 구체적인 역사적

현상들을 연구하기 때문에 보다 엄격한 자료의 이용과 그에 따라 보다 체계적인 이론의 도출이 가능하다. 이러한 이론은 선험적 환원이나 이론적 환원을 피하면서, 다원방법론을 보다 용이하게 종합할 수 있는 가능성을 줄 뿐만 아니라, 보다 엄격한 경험과학의 방법론적 요건들을 갖추게 된다.

이렇게 될 때 비로소 현대 종교학의 “불확실의 무드”⁵⁴⁾에서 종교학이 학문분야(a discipline)이라기 보다는 학문의 영역(a field)이라는⁵⁵⁾ 방법론적인 무방비상태의 허탈감을 벗어날 수 있을 것이다. 그리하여 막스 밀러 이후에 거듭거듭 새로운 옷을 입고 나타나던 종교의 보편성과 중립적 객관성을 동시에 만족시키려는 지적 호기심에 불타는 종교학의 열정이 새시대의 요청에 부응하여 새롭게 통일된 지식체계를 갖게하는 기쁨을 누리게 될 것이다.

54) Ursula King, *Ibid.*, p.145.

55) F. Whaling, pp.23f.