

서구 종교학의 역사에 대한 지성사적 재조명:
키펜베르크의 논의를 중심으로

The History of the History of Religions and Intellectual History :
Concerning with the Work of Hans G. Kippenberg

조 현 범
(한국, 한신대학교)

《 Abstract 》

According to Hans Kippenberg, the foundation of an academic study of religions coincided with the beginnings of modernization. Since the second half of the nineteenth century most European countries were involved in a process of rapid social change. The repercussions that this had for daily life were momentous. Instead of working for their traditional needs, people now had to produce goods for a market. Old customs ceded to private contracts and political laws. The superior knowledge of science replaced the inherited worldview. This deep changed severed societies from their ties to the past. Many educated people in Europe believed in an imminent end of all religions. Had not the scientific progress superseded the religious worldview? Historians had to come to terms with that expectation when they directed their attention to historical religions.

Friedrich Max Müller introduced a new science, so-called Religionswissenschaft through the study of the ancient Vedic sources. He thought that genuine religion was a taste for, and sense of, the infinite. From his point of view, the Indian sources confirm that nature is more than mechanical laws. Thus his interpretation sought to contradict the materialist ideology of his day. Edward Burnett Tylor described religions as a kind of natural philosophy. His notion of 'soul' functioned to explain natural events. This legacy of the past cannot be missed even in modern society. Only the concept of the soul may preserve human dignity in an age of materialism. Gerardus van der Leeuw, also tried to perform the same function of the cultural critique for the renewal of the religious imagination in modern, rationalized Europe imprisoned in the iron-cage.

In this respect, we could think that the interpretations of the history of the History of Religions in the light of the intellectual history are very suggestive for the Korean student of religion. It helps them to describe the early history of the study of religion in Korea. For example, Yi Neung Wha(李能和) is regarded as 'a

father of Korean religious studies, but no one could present a proper answer for the question of why and through which connection of his intellectual milieu he was interested in the religious history and the study of religion. We would discover its signification in his confrontation of the prevailing social thought, such as social evolutionism.

※key word: The History of Religions, Intellectual History, Cultural Critique, Max Müller, Edward Tylor, Van der Leeuw

종교학, 지성사, 문화비평, 막스 뮐러, 에드워드 타일러, 반 텔 레우

I. 서론: 이름과 기억

이제 우리가 해야 하고, 할 수 있을 과제는 분명하다. 지도 그리기의 원칙을 바꾸는 일이다. 국지주의적 의식 자체에 대한 새로운 해석학적 접근을 통하여 그 적합성 없음을 실증하려는 노력을 경주해야 하고, 그 노력의 소산에 의하여 새 지도를 마련해야 한다. 그것은 기존의 인식 근거를 되묻는 일을 그 고유한 학문적 동기로 지속해오고 있는 종교학이, 감행할 수 있는 고유한 장일 수도 있다. 왜냐하면 종교학은 종교에 대한 물음을 묻는 것이 아니라, 종교에 대한 물음 자체를 되묻는 인식의 문법을 자기 발언의 격률로 삼고 있기 때문이다.¹⁾

운명적인 사랑에 빠진 줄리엣은 로미오의 성이 몬타규라는 사실을 알고 혼자 중얼거린다. “당신의 이름만이 내 원수입니다. 몬타규 집안이 아니라도 당신은 당신. 대체 몬타규가 뭐예요? 손도 아니고, 발도 아니고, 팔도 아니고, 얼굴도 아니고, 사람의 몸 어느 부분도 아니잖아요? 오, 다른 이름이 되어 주세요. 이름에 뭐가 있죠? 우리가 장미라고 부르는 꽃을 다른 이름으로 불러도 역시 향기로울 거예요.” 이름을 무엇이라 부르건 그 대상의 현존은 변함이 없을 것이라는 줄리엣의 믿음은 인류가 시도해온 다양한 지적·문화적 활동의 산물에 대해서도 여전히 유효할 수 있는가?

여기서 우리는 19세기 서구 사회에서 출현한 것으로 기록된 어느 학문을 지칭하는 여러 가지 이름들을 기억한다. 그 이름들은 ‘science of religion’, ‘history of religion’, ‘history of religions’, ‘comparative religion’, ‘religious studies’ 등으로 이어지는 상당히 긴 목록을 이룬다.²⁾ 물론 한국어로는 종교학(宗敎學)이라는 단

1) 정진홍, <1992, 한국 종교학의 과제와 전망 -새로운 ‘지도 그리기’를 위하여>, 《종교연구》 제 8집, 1992, 8쪽.

일한 명칭으로 수렴될 수 있을 것이다. 하지만 이 이름들은 그렇게 불러짐으로써 특정한 문화 현상을 범주화하고, 또 그렇게 범주화된 대상을 고유한 실체로서 연구하는 인간의 지적 실천들을 빚어내는 효과를 발휘하였다. 그러므로 종교학의 경우에는 줄리엣의 바람과는 달리, 특정한 이름으로 불러짐으로써 비로소 그 대상이 분명해지고, 지적인 방식으로 설명하고 이해할 수 있는 현상으로 자리잡게 되었다고 볼 수 있다.

이런 점에서 보자면 그렇게 이름 붙여진 연유와 그럼으로써 생겨난 효과들의 지나간 자취들을 기억하는 것은 그 이름에 담긴 내용물들을 끊임없이 새롭게 만드는 행위일 수 있고, 또 그러한 행위를 통해서 학문은 자신의 학문성을 인지하게 되는 것이 아닌가 한다. 그렇기 때문에 종교학이라는 학문의 역사를 조명하는 작업들이 지속적으로 시도되고 있으며, 이런 작업의 결과물로서 여러 종류의 종교학사 서술이 나와 있는 것도 사실이다. 1905년 루이스 헨리 조단이 종교학의 초기 역사를 다룬 역작³⁾을 낸 것을 필두로 하여, 1973년에는 자크 바르텐부르크가 제2차 세계대전 이전까지의 종교학 역사에서 두드러진 위치를 차지하는 41명의 학자들에 대해서 간략히 소개하고 핵심적인 글들을 한데 묶은 모음집을 출판한 바 있다.⁴⁾ 그리고 1975년에는 당시 세계종교학회(IAHR)의 사무총장이었던 에릭 샤프에 의해서 체계적인 종교학사 연구서가 간행되었는데,⁵⁾ 한 세기 남짓 동안 종교학이 걸어온 도정을 상세하게 추적하고, 여러 가지 논쟁들을 정리해서 소개하는 본격적인 종교학사로는 최초의 것이라는 평가받았다. 이어서 1984년과 1985년에는 프랭크 웨일링이 앞서 언급한 자크 바르텐부르크 저작의 속편에 해당하는 제2차 세계 대전 이후의 종교학사를 개괄하는 글들을 모아 출판하였다.⁶⁾ 보다 최근에는 미국의 종교학자 월터 캡스에 의해서 종교학 이론의 역사를 여섯 가지의 세부 항목으로 분류하여 서술한 포괄적인 의미의 종교학사 서술이

2) 종교학에 해당하는 영어권 용어들이 어떤 역사를 거쳐서 형성되었는지에 대해서는 Arie L. Molendijk and Peter Pels, eds., *Religion in the Making, The Emergence of the Science of Religion*, Leiden: Brill, 1998, pp. 13-14 참조.

3) Louis Henry Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*, Edinburgh: T. and T. Clark, 1905.

4) Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, The Hague: Mouton, 1973.

5) Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1975; 에릭 샤프, 《종교학, 그 연구의 역사》, 윤이흠, 윤원철 옮김, 서울, 한울, 1986.

6) Frank Whaling ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion, vol. 1. The humanities; vol. 2. The social sciences*, New York, Mouton, 1984, 1985; F. 웨일링 엮음, 《현대 종교학과 사회과학》, 이용범, 이진구 옮김, 서울, 서광사, 2000.

나오기도 하였다.⁷⁾

특히 캡스는 “종교학은 그 학문적 구성에 관해서 아직 확실한 합의가 도출되지 않은 비교적 새로운 학문 분야”⁸⁾라고 규정하면서, 종교학사 연구의 중요성을 다음과 같이 지적한다. “학문 분야에서 일하는 사람들이 어떻게 자신의 기본적인 고전들을 정리할지, 어떻게 기존의 탐구 유형과 방법을 활용할지를 알지 못한다면 방법론적 문제를 자각하고 있다고 할 수 없다. 자기 학문의 지성적 역사를 서술적으로 풀어서 이야기할 수 없다면 그 학문은 자기가 어디로 가는지 알고 있다고 할 수 없는 것이다.”⁹⁾ 즉 종교학이라는 학문이 수행한 지성적 탐구의 결실과 결과들을 기록하고 전수하는 것은 그 학문에 속한 전통들을 형성하는 데에 도움을 준다는 것이다. 결국 종교학의 역사를 서술하는 기본적인 의도는 종교학이 형성된 분명한 경로를 밝히는 것이며, 이것은 종교학을 하나의 분과 학문으로 정착시키는 데 필수적인 것이라는 인식을 바탕으로 깔고 있다.

이처럼 기존의 종교학사 서술들은 대개 캡스가 표방한 바와 같이, 종교학을 엄밀한 학문으로서 정착시키기 위해서 그 정통 계보를 밝히는 것을 목적으로 하고 있다고 보아도 무방할 것이다. 그런데 과연 그것으로 종교학이 하나의 학문으로 성립하는 것일까? 또는 그렇게 학문 세계의 시민권을 주장함으로써 종교학은 자기 몫을 다하는 것일까? 이와 관련하여 초기 종교학자들이 과연 어떤 문제 의식과 위기 의식을 토대로 자신의 학문 세계를 구상하였는지를 되물어 보기를 촉구하는 작업들이 최근 나오고 있음에 주목할 필요가 있다.¹⁰⁾ 이런 작업들은 주로 종교학이라는 특정 학문이 발생하게 된 19세기 중엽 서구 사회의 문화적 상황과 지성적 풍토가 어떤 것이었는지를 꼼꼼하게 되짚어 봄으로써 서구 지성사 속에서 종교학의 출현이 지니는 함의를 재해석하려는 것이다. 그리고 이를 통해서 종교학의 학문적 지향을 재확인하고자 한다. 본론에서 다시 상술하겠지만, 키펜베르크와 같은 종교학자들은 종교학이 애초부터 근대 세계의 의미론적 위기 상황을 진단하고 대안을 모색하려는 과정에서 출현하였으며, 따라서 종교학의 학문적 지향은 문화비평의 기획 속에서 이해되어야 한다고 주장한다. 이러한 인식들은 기존에 나온 다양한 종교학사 연구들을 자양분으로 하면서도 새로운 재해석을 시도한다는 점에서 의의를 지닌다고 하겠다.

7) Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis, Fortress, 1995.

윌터 캡스, 《현대 종교학 담론》 김종서 외 옮김, 서울, 까치, 1999.

8) 위의 책, p.13.

9) 위의 책, p.14.

10) Arie L. Molendijk and Peter Pels eds., *Religion in the Making*; Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

이 글은 130년 남짓의 세월을 거처온 서구 종교학의 역사적 전개 과정을 문화 비평의 시각으로 다시 읽고, 다시 해석하려는 최근 종교학자들, 특히 한스 키펜베르크(Hans Kippenberg)의 연구 작업들을 소개하고, 한국 종교학의 역사를 서술하는 데 일조하려는 목적으로 작성된 것이다. 이하의 본문에서는 키펜베르크의 종교학사 서술을 소개함으로써 서구 종교학의 학문성에 대한 재성찰이 어떤 방향으로 이루어지고 있는지를 살펴볼 것이다. 보다 구체적으로는 키펜베르크가 수행하는 초기 서구 종교학사 재해석의 대표적인 사례로서 막스 뮐러와 에드워드 타일러, 그리고 반 델 레우에 대한 연구의 내용들을 집중적으로 다루고자 한다.

그런데 이러한 물음 되묻기는 비단 서구 종교학사를 다시 읽는다는 의미를 넘어서, 한국에서 종교학을 공부하고 가르치는 종교학도들에게 중요한 인식적인 지평을 열어줄 수 있으리라고 생각한다. 왜냐하면 한국 종교학사에 대한 체계적인 서술은 아직 초기 단계로서, 관련 자료들을 수집하고, 정리하는 수준에 머물고 있는 형편이기 때문이다. 그러므로 한국에서 종교 연구의 역사와 전통을 재구성하는 작업은 기존 서구 종교학사 서술의 다양한 성과들을 소화함으로써 독자적인 한국 종교학사 서술의 토대를 마련할 수 있을 것이다. 이와 관련하여 이 글은 키펜베르크가 제시하는 서구 종교학사 재해석의 시각을 활용하여, 한국 종교학의 초기 역사에서 주목할 점을 제시하고자 한다.

II. 키펜베르크의 종교학사 서술

키펜베르크가 서구 종교학의 역사를 어떤 식으로 재해석하고 있는지를 본격적으로 검토하기에 앞서서, 우선 그의 작업이 어떤 문제의식을 바탕으로 한 것인지를 살펴보도록 하자. 키펜베르크는 최근 영미 종교학계에서 대두하고 있는 몇 가지 경향에 대해서 본인의 견해를 솔직하게 진술하고 있다. 첫 번째는 근래의 종교학 연구자들이 ‘역사’와 ‘전통’ 개념을 도외시하고 있다는 점이다. 대표적인 사례로서 키펜베르크는 두 권의 출판물을 들고 있다. 먼저 마크 테일러가 편집한 《종교학의 비판적 개념들》은 종교학 분야와 관련하여 ‘믿음’, ‘몸’, ‘근대성’, ‘희생’ 등 22개의 개념들을 분석적으로 검토하고 있다.¹¹⁾ 그리고 보다 최근에 나온 것으로 윌리 브라운과 러셀 맥커천이 편집한 《종교학 개론》이 있는데, 이 책에서도 ‘종교’를 필두로 하여 ‘신화’, ‘기원’, ‘이데올로기’에 이르기까지 모두 31개의 개념들을 종교학의 맥락에서 다루고 있다.¹²⁾ 그런데 이들 저서의 어디에도 ‘역사’

11) Mark C. Taylor ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

나 ‘전통’과 같은 고전적인 개념들은 실려 있지 않다는 것이다.¹³⁾ 키펜베르크는 근대 또는 근대성에 대한 인식도 그 자체에서 머무르는 것이 아니라, 종교의 ‘역사’ 혹은 ‘전통’을 다루는 일종의 출발점이 되어야 한다고 보았다.

두 번째로 키펜베르크는 ‘역사’나 ‘전통’과 같이 종교학에서 중요하게 다루었던 개념들이 뒷전으로 밀려나고 있는 원인에 관해서 보다 근본적인 물음을 던진다. 그것은 최근 종교학계의 경향에 대한 자신의 또 다른 견해를 담고 있다. 그것은 ‘종교’ 개념에 대한 새로운 인식에서 출발한다. 테일러가 진술하였듯이, ‘종교’는 더 이상 보편적인 현상이 아니며, 복잡한 서구 역사의 산물일 뿐이다. 그런데 이것은 조나단 스미스가 제창한 이래로 약 20년 동안 서구 종교학계의 이론 및 방법론 논의에서 가장 빈번하게 인용된 말이다. 스미스에 따르자면, “종교를 위한 자료란 없다. 종교는 순전히 학자들의 연구가 낳은 창조물이다. 그것은 학자들의 분석적인 목적을 위해서 비교와 일반화라는 상상적인 활동에 의해서 창조된 것이다.”¹⁴⁾

이에 대해서 키펜베르크도 역시 개념과 범주의 문제가 종교학자뿐 아니라 역사학자와 인류학자들에게도 딜레마로 작용하고 있음을 인정하고 있다. 그리고 스미스의 언명에 대해서는 부분적으로 공감하기도 한다. 말하자면 종교학의 학문적 장치 속에는 상상력이나 허구의 영역에 속하는 범주들이 존재한다는 것이다.¹⁵⁾ 하지만 문제가 되는 것은 테일러와 맥커천이 스미스의 주장을 극단으로 밀고 나갔다는 점이다. 즉 그들은 종교 개념을 상대화하는 것을 넘어서, 종교 전통과 종교사 자체의 가치를 도외시키고 있다. 그가 보기에 종교적 사실, 즉 종교사적인 지식과 학자적 상상력 사이의 구분을 지워버리는 것은 위험한 발상이며, 이런 접근을 사용함으로써 얻는 것보다는 오히려 잃는 것이 많다.

사실상 지나간 과거의 역사적 사실을 다루면서 발생하는 사료의 객관성 문제는 이미 역사학에서도 주된 관심 사항이었다. 하지만 라인하르트 코젤렉(Reinhard Koselleck)이 주장하듯이 과거의 사실에 대한 해석은 과거의 경험과 현재의 기대 지평이 함께 포괄되어 있는 것으로 읽어야 한다는 점이 중요하다.¹⁶⁾

12) Willi Braun and Russell T. McCutcheon eds., *Guide to the Study of Religion*, New York, Cassell, 2000.

13) Hans Kippenberg, "Religious history, displaced by modernity", *NUMEN* vol. 47, 2000, pp.221-222.

14) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. xi.

15) Hans Kippenberg, "Rationality in studying Historical Religions", Jeppe S. Jensen and Luther H. Martin eds., *Rationality and the Study of Religion*, Oxford, Aarhus University Press, 1997, pp.163-164.

즉 코젤렉의 역사 이론을 수용하고 있는 키펜베르크는 종교학에서 역사나 전통과 같은 범주가 학자적 상상에 의해서 성립하는 측면도 존재하지만, 종교사에 대한 종교학자의 해석적인 작업이 개입되어 있다고 종교사 자체를 부정해서는 안 된다고 본다. 그래서 고전적인 종교학자들이 과거의 종교들을 연구한 것은 근대 세계의 형성에 대한 그들의 경험에 의해서 영감을 받은 것이며, 과거의 종교를 상상한다는 것 자체가 반드시 자의적이라 평가될 수는 없다는 것이다.¹⁷⁾ 이러한 키펜베르크의 관점은 “우리가 세계에 주의를 기울이는 것은 사물을 통해서가 아니라 범주를 통해서이다. 우리는 범주가 없이는 아무 것도 할 수 없다. 하지만 우리는 범주들을 고정시킬 수도 있고, 변화시킬 수도 있고, 보다 더 나은 것으로 만들 수도 있다”¹⁸⁾는 윌리엄 페이든의 말이나, “종교학에서 비교 방법의 목적은 비교 행위 그 자체가 될 수는 없다. 나는 비교 연구의 네 가지 계기들을 구분하고자 한다. 그것은 기술, 비교, 재기술, 그리고 교정이다”¹⁹⁾라는 조나단 스미스의 말에서 유추할 수 있는 범주의 개선 가능성, 또는 교정 가능성과 공명하는 바가 분명 존재한다.

이러한 문제의식을 바탕으로 하여 키펜베르크는 초기 종교학자들이 지나간 시기의 종교들에 관심을 가졌던 것은 우연이 아니었다고 보았다. 즉 그들은 자신들이 목도하고 있던 근대 세계의 경험을 이해하기 위해서 과거 종교들을 연구하였던 것이다. 키펜베르크는 종교학의 이론과 방법을 구성하는 데 종교사가 지니는 중요성을 재확인하려는 의도를 가지고 초기 종교학자들의 학문적 활동이 종교사 연구에 집중되었던 연유와 그것이 담고 있는 지성사적 의미를 재해석하는 연구를 시도하였다. 그 결실로 나온 것이 《종교사의 발견, 종교학과 근대》이다.²⁰⁾ 이 책과 일련의 논문들을 통해서 키펜베르크는 1850년부터 1920년 사이의 시기에 초기 종교학자들이 급격한 근대화 과정의 진행 과정에서 발생한 문화적 정황에 대해서 어떤 인식 태도를 가지고 있었으며, 그러한 인식이 어떤 문화비평적 기능을 수행하였는지를 다루었다.

키펜베르크에 따르면 19세기 후반부터 20세기 초에 활동하였던 종교학자들은

16) 라인하르트 코젤렉, 《지나간 미래》, 한철 옮김, 서울, 문학동네, 1998, 392-393쪽.

17) Hans Kippenberg, "Religious history, displaced by modernity", p.225.

18) William Paden, "Elements of a New Comparativism", Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray eds., *A Magic Still Dwells*, Berkeley, University of California Press, 2000, p.182.

19) Jonathan Z. Smith, "The 'End' of Comparison, Redescription and Rectification", *Ibid.*, pp.237-239.

20) Hans Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, C. H. Beck, 1997.; Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*.

종교의 힘이 사라지는 것을 해방의 과정으로 보지도 않았으며, 그렇다고 심각한 위협으로 받아들인 것도 아니었다. 역사적 혹은 민족지적 자료를 통해서 종교사를 연구한 학자들은 근대 문화 속에서 여전히 작동하고 있는 종교의 여러 차원들과 다양한 선택 가능성들을 발견하였던 것이다. 즉 종교사에 대한 이해는 그들로 하여금 진보와 합리성의 영역 너머에 존재하는 인간 실존의 여러 요소들을 발견할 수 있도록 해주었다는 것이다.²¹⁾ 그리고 이러한 그들의 작업은 종교의 완전한 절멸을 주장하는 근대 사회의 일방적인 질주가 안고 있는 위험성을 경고하기 위한 것이었다.

따라서 종교학이라는 학문은 서구 근대성이 내장하고 있던 편협된 타자 인식과 인간에 대한 일면적인 이해에 대항하여 새로운 인식의 가능성을 제시하려고 노력하였다는 점에서 문화비평적 속성을 태생적으로 가지고 있다는 것이 키펜베르크의 주장이다. 그러면 문화비평적인 시각에서 초기 종교학자들의 작업을 재해석하는 과정에서 키펜베르크가 가장 역점을 두었거나 또는 그의 독창적인 안목이 가장 드러나 있다고 판단되는 사례로서 막스 뮐러와 에드워드 타일러, 그리고 반 델 레우의 경우를 선택하여 키펜베르크의 논의를 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

Ⅲ. 종교학의 지성사적 의의: 세 가지 사례

앞서 살펴보았듯이 키펜베르크의 종교학사 서술은 종교에 대한 학문적 연구, 즉 종교학이 형성되던 초기 단계에서 중심적인 역할을 하였던 학자들이 근대화라는 사회적 변화, 그리고 이로 말미암아 초래된 문화적 정황과 관련한 당대의 문화적 그리고 지성적 담론 형성에 어떤 식으로 참여하였는지를 탐구하는 것이었다. 따라서 그의 연구는 종교학을 제창한, 또는 종교사에 대한 연구를 중심적인 과제로 설정한 학자들의 개인사적 배경과 당대의 문화 담론과의 영향 관계 등을 매우 세밀하게 추적하였다는 특징을 지니고 있다.²²⁾ 이런 이유로 키펜베르크는 연구 대상으로 삼은 학자들의 저술 뿐 아니라, 그들의 강연 내용을 다루는 당시의 신문 기사를 비롯하여, 그들의 서한이나 일기, 심지어 개인적인 신상에 관련한 흥미로운 일화들까지 수집하여 소개하였다.²³⁾ 하지만 이 글은 키펜베르크

21) *Ibid.*, pp.xi-xii.

22) Kocku von Stuckrad, "From Ancient Religions to Modern Scholarship: the Work of Hans G. Kippenberg", *Religious Studies Review*, vol. 3, no. 3, 2003, p.264.

23) 가령 찰스 다윈이 비이글 호에 승선할 때 자신의 여행 가방 속에 밀턴의 《실락원》과 라일

의 종교학사 서술 가운데에서 세 가지 사례를 선택하여, 그의 독창적인 해석을 소개하려는 목적을 지닌 만큼, 개별 학자들에 대한 상세한 내용들은 다루지 않을 것이다. 단지 각 사례와 관련한 기존 학계의 연구 동향을 제시하고, 키펜베르크의 해석이 지닌 독창성을 점검하는 방식으로 논의를 진행하도록 하겠다.

1. 막스 뮐러

프리드리히 막스 뮐러(Friedrich Max Müller, 1823-1900)는 하나의 학문으로서 종교학을 성립시키는 데 결정적인 공헌을 한 학자로서 평가된다. 이에 대해서 약간씩 강조하는 바를 달리 하는 경우들이 있으나, 많은 종교학자들이 거의 대부분의 의견의 일치를 보이고 있다.²⁴⁾ 즉 종교학이라는 학문은 뮐러에 의해서 비로소 학문 일반의 세계에 제 모습을 드러냈다고 하는 점과, 그에 의하여 비로소 종교학이라 일컫는 이른바 ‘종교에 대한 과학’이 그 중요성을 확장하기 시작했다는 점은 부인할 수 없다는 것이다.²⁵⁾ 과연 뮐러만을 뽑아서 단일한 ‘종교학의 아버지’로 부르는 것이 타당한가에 대해서 문제를 삼는 경우도 있지만, 어떤 경우에도 종교학의 초기 역사에서 그가 차지하는 위치를 부인하지는 않는다.²⁶⁾

그런데 문제는 이렇듯 19세기 중엽 서구 사회에서 출현한 신생 학문으로서 중

의 《지질학의 원리》를 담아서 떠났다는 일화(Kippenberg, *Discovering*, p. 33)나, 에드워드 타일러가 옥스퍼드에서 강의할 때 로버트 마레트가 강의실 부근을 지나가면서 “자, 안나, 우리가 보듯이...”라는 말을 들었는데, 유일한 청강생이었던 안나는 바로 타일러의 부인이었다는 일화(*Ibid.*, p. 55) 등을 소개하고 있다.

24) 에릭 샤프, 《종교학》, 57쪽, 69쪽; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches*, p. 14; 윌터 캡스, 《현대 종교학 담론》, 111쪽. 막스자와 도모코는 뮐러를 종교학의 창시자로 간주하는 인식의 역사가 루이스 조단, 요아킴 바흐, 멀치아 엘리아데, 에릭 샤프로 이어지는 계보를 가지고 있음을 추적한 바 있다. (Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: the Quest for the Origin of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp.58-59. 한편 몰렌딕에 따르면, 뮐러를 종교학의 기초자로 선언한 최초의 인물은 샹트피 드 라 소세이었다고 한다. (Arie Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making*, p.17).

25) 정진홍, 《종교문화의 인식과 해석》, 서울, 서울대학교 출판부, 1996, 29쪽.

26) 심지어 지금까지의 종교학이 기독교 신학으로부터 제대로 독립하지 못한 점을 비판하면서, 엄격한 과학으로서 종교학을 다시 정립해야 한다고 주장하는 도널드 위브 역시도 뮐러가 근대적인 의미에서 과학적인 종교 연구의 창시자였음을 부인하지 않는다. 즉 뮐러가 개인적으로는 종교적 헌신에 투철하였지만, 그의 종교학 자체는 종교적, 신학적 기초가 아니라 과학적 기초 위에 놓여 있었다는 것이다. (Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: the Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 11, pp.26-27.

교학의 아버지라 일컬어지는 뮐러의 학문적 업적에 대한 평가이다. 물론 그의 업적을 ‘종교학’이라는 말을 유행시킨 점, 나아가서 “종교학에 대한 충동과 그 모양, 용어, 그리고 일단의 이념들을 주었다는 점” 등을 거론하기는 한다.²⁷⁾ 하지만 대개의 경우 그의 대표적인 작업이었던 비교언어학과 비교문헌학에 기초를 둔 신화 해석으로서의 자연신화학, 특히 ‘태양신화론’의 유효성은 일찌감치 부정되었고, ‘언어질병설’로 요약되는 종교기원론 역시 입증될 수 없다고 본다. 그래서 뮐러가 학문적 정신으로서 종교학을 제창하였다는 점은 널리 인정되지만, 오늘날에 와서 그의 구체적인 작업 내용은 대부분은 비판적 평가를 견뎌내지 못하는 허약한 것이었다는 평가이다.

하지만 뮐러의 종교학이 지닌 학문적 성격에 대해서 보다 더 적극적으로 평가하려는 노력들도 존재한다. 특별히 정진홍은 뮐러의 학문적 노작이 오늘날의 종교학과 관련해서도 중요한 의미를 지닌다고 보았다. 그것은 뮐러의 종교이론들이 현대에 이르러 전혀 무용한 것이 되어버렸음은 분명한 사실이지만, 그러한 설명보다 더 주목해야하는 것은 뮐러의 상상력 자체라는 것이다.²⁸⁾ 말하자면 뮐러가 범했다고 일컬어지는 이른바 ‘과오’가 어떤 것이었건 간에, 종교학 자체가 당대의 문화적 정황에 대해서 어떠한 상상력을 펼치고 있고, 그 곳에서 일어나는 사실들을 어떻게 이해하고 있으며, 이 때 그 상상력과 인식의 관계가 어떻게 단절되어 있고 또 어떻게 연속을 유지하고 있는지 그 단절과 연속의 문법을 평가 틀로 하여 그 문제를 극복해야만 하는 것이다. 구체적으로 정진홍은 뮐러의 문화적 상상력을 ‘잇음’이라는 말로 개념화하였다. 다시 말하면 뮐러가 지니는 문화에 대한 통찰은 우리가 경험하는 문화가 어떤 상실을 기억하지 못하는 망각을 살고 있다는 사실을 그 내용으로 하고 있다는 것이다.²⁹⁾

그런데 정진홍이 재평가하고 있는 뮐러의 의의가 무엇인지는 약간 모호한 측면이 있다. 뮐러의 문화적 상상력을 ‘잇음’에 대한 통찰이라고 했을 때에는 아마도 뮐러가 “(인도인들은) 우리 인종의 진정한 조상들이었다. 우리는 생래적으로 아리안(Aryan)이고, 인구인[Indo-European]이지, 결코 셈족(Semitic)은 아니다”³⁰⁾ 라고 말한 것을 염두에 둔 듯 하다. 즉 유럽인들에게 진정한 영적 조상이 망각되어 있고, 이를 다시 회상하는 것이 현대 유럽 문화의 위기 상황을 돌파하는 길이라는 것이다. 하지만 정진홍은 이런 뮐러의 문화적 상상력이 구체적으로 유럽의

27) 에릭 샤프, 앞의 책, 68쪽.

28) 정진홍, 앞의 책, 32-38쪽.

29) 위의 책, 55쪽.

30) Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London, Longman, 1873, p.1.; 정진홍, 《종교문화의 인식과 해석》, 55쪽에서 재인용.

문화적 정황에 대해 어떠한 발언으로 연결되는 것인지에 관해서는 더 이상 논의를 진전시키고 있지 않다. 우리는 이에 대한 해명의 실마리를 필러에 대한 키펜베르크의 문화비평적 재해석에서 발견할 수 있다.

필러는 비교문헌학의 도움을 받아서 인도-유럽 어족의 역사를 다루면서 중요한 발견을 이룬다. 키펜베르크는 이것을 ‘문헌학에서 이루어진 세기의 발견’이라고 불렀다. 이것을 공식으로 나타내면 다음과 같다. ‘Sanskrit DYAUSH-PITAR = Greek ZEUS PATAR = Latin JUPITER = Old Norse TYR’ 즉 산스크리트어와 그리스어, 그리고 라틴어와 고대 노르웨이어는 인도-유럽 어족에 속하는 아리안 계열의 친족 언어들로서, 이 언어들에 등장하는 신의 명칭들에는 음가적 유사성을 지니고 있다는 것을 밝힌 것이다. 필러는 이 등식이 가지는 의미를 설명하면서 다음과 같이 말하였다. “이것은 우리들의 조상과 호머와 키케로의 조상이 인도인들과 같은 언어로 말하였다는 것이다. 나아가서 이것은 그들이 모두 동일한 신앙을 가지고 있었으며, 한 때 동일한 지고신을 동일한 이름으로 숭배하였음을 말해준다.”³¹⁾ 그리고 필러는 이런 아리안 계열의 언어에서 공통적으로 발견되는 신앙은 셈족 종교와 대비해서 아리안 종교라 이름 붙이고, 아리안 종교야말로 잊혀진 유럽인들의 영적 조상이라고 보았던 것이다. 그렇다면 필러의 이러한 발견이 지니는 의의는 무엇일까?

키펜베르크는 필러와 같은 시기에 옥스퍼드에서 살았고, 한 때 친구이기도 하였던 매튜 아놀드(Matthew Arnold)의 저술과 관련지어 필러의 ‘아리안 종교론’을 재해석하였다. 당시 영국 사회에 대한 가장 유명한 비판자였던 아놀드는 영국의 급격한 산업화를 진지하게 성찰하면서, 근대화를 주도하던 영국 중산층의 머리 속에는 돈벌이 직업밖에 들어있지 않다고 개탄하였다. 아놀드는 ‘속물(philistine)’이라는 말을 사용하여 편협한 정신을 가진 영국 중산층을 공격하였다. 나아가서 아놀드는 인간의 구별되는 두 가지 능력을 가리키는 말로 헤브라이즘(Hebraism)과 헬레니즘(Hellenism)의 구분법을 제시하였다. 전자는 행위의 준칙이며, 후자는 사유의 준칙이다. 즉 양심적으로 행동하는 능력과 공평무사하게 사유하는 능력이 겸비되어야만 인간성이 발전할 수 있다는 것이다. 그런데 아놀드에 따르면, 근대 유럽의 문화는 헤브라이즘으로 경도되면서 헬레니즘적인 사유의 준칙을 망각하였다. 그래서 영국 종교사에서 지성적인 사유보다는 실천적인 행위를 더 중시하는 풍토가 자리를 잡았는데, 이것은 영국의 청교도들이 고대 그리스적 사유의 부흥을 의미하는 르네상스를 거부한 데서 기인한다. 아놀드는 영국 중산층의 속물적인 의식은 헤브라이즘의 준칙만을 과도하게 강조한 데서 발생하였다고 보고, 새로운 헬레니즘의 부활을 주창하였던 것이다.³²⁾

이러한 아놀드의 근대 문화에 대한 진단은 곧바로 필러의 종교사 서술을 재해

31) Hans Kippenberg, *Discovering*, p.43.

석할 수 있는 빛을 던져준다는 것이 키펜베르크의 생각이었다. 즉 뮐러가 우리의 잊혀진 기원으로서 아리안 종교를 서술하였던 암묵적인 이유는 바로 근대 경제 문화에 대한 부정적인 해석에서 나왔다는 것이다. 말하자면 아놀드와는 달리 헬레니즘이 아니라 보다 더 오래된 단계에 있던 인도의 종교적 사유야말로 피상적인 경제적 이해관계로부터 독립된 의미를 인간의 삶에 제시해줄 수 있다는 것이다. 그러므로 자연은 시장 상품을 생산하기 위한 자원이 아니라 무한한 신성의 드러남으로 이해되어야 한다는 뮐러의 주장은 당대의 영국을 비롯하여 근대 유럽 사회가 산업화의 과정에서 자연과 인간의 유기적 연대를 상실하고 있다는 진단에 토대를 둔 것이라 할 수 있다. 결국 뮐러가 동시대인들 사이에서 이미 잊혀진 유럽의 영적 조상으로서 아리안 종교를 제창한 것은 근대 서구의 새로운 문화적 갱신을 촉구하는 의미를 담고 있었다는 점에서 의의를 지니며, 이것이 곧 뮐러의 종교학이 문화비평적일 수 있는 이유라고 키펜베르크는 해석하고 있는 셈이다.

2. 에드워드 타일러

뮐러와 비슷한 시기에 옥스퍼드에서 인류학을 강의하였던 에드워드 버넷 타일러(Edward Burnett Tylor, 1832-1917)는 부족 사회의 종교를 연구하는 데 주요한 관심을 두었지만, 일반적으로 인류학을 성립시킨 인물로 평가받고 있다. 그래서 종교학의 역사에서 타일러는 종교의 기원을 설명하는 논리로서 ‘애니미즘’ 이론을 제창한 인물이라는 정도로 간략히 언급하고 지나가는 경우가 대부분이다.³³⁾ 이에 비해서 많은 인류학 개론서들에서는 타일러를 ‘인류학의 아버지’로 부르며, 1883년에 그가 옥스퍼드 대학 박물관의 학예관에 임명된 것을 영국 인류학의 효시로 보고 있다.³⁴⁾ 하지만 인류학의 역사에서도 타일러의 ‘애니미즘’이나 ‘잔존물 이론’은 낡은 진화론적 도식에 입각한 것이어서 한계가 많다고 보고,³⁵⁾ 오히려 브로니슬라프 말리노프스키(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)나 프란츠 보아스(Franz Boas, 1858-1942)와 같은 학자들이 현지 조사를 바탕으로 민족지적인 작

32) *Ibid.*, pp.46-48.

33) Jacques Waardenburg, *Classical Approaches*, p.209; 에릭 샤프, 《종교학》, 77-83쪽; 윌터 캡스, 《현대 종교학 담론》, 124-129쪽.

34) Stanley R. Barrett, *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p.4; 제리 무어, 《인류학의 거장들》, 김우영 옮김, 서울, 한길사, 2002, 37쪽.

35) 이광규, 《문화인류학개론》, 서울, 일조각, 1997, 101-102쪽.

업을 수행함으로써 비로소 본격적인 인류학 연구가 시작되었다고 보는 경향이 강하다.³⁶⁾

하지만 키펜베르크는 타일러의 종교 연구에 관해서 기존의 학설사적 평가를 거의 전면적으로 문제삼으면서, 다소 도발적인 해석을 시도하였다. 먼저 키펜베르크는 타일러가 《원시 문화》³⁷⁾라는 저작을 통하여 인간의 행동과 사고에 관한 다양한 자료들을 이용하여 초기 사회를 재구성하고자 하였다고 말한다. 그리고 이것은 앞서 살펴본 대로 뮐러가 당대 유럽인들의 인도에 대한 편견에 도전하였던 것과 유사한 측면을 지니고 있다고 한다.³⁸⁾ 말하자면 타일러는 독선적이고 점잔빼기를 좋아하는 유럽의 부르주아들이 무시하였던 자료들을 수집하였던 것이다. 이와 관련하여 타일러가 애니미즘 이론을 제창하게 된 문제의식을 보여주는 중요한 자료로서 키펜베르크는 타일러가 1866년에 발표한 “야만인들의 종교(The Religion of Savages)”라는 글에 주목하였다.³⁹⁾

타일러는 이 글에서 자신이 몇 년 전에 교육학 관련 잡지를 읽으면서 깜짝 놀랐던 일화를 한 가지 소개하였다. 그것은 교사들이 어린이들에게 동정심을 올바르게 사용하도록 가르치는 방법에 관한 것이었다. 요약해서 말하자면 다음과 같다. 가령 어린이들이 크리스마스 이브에 부주의로 집 바깥에 버려져 있는 빗자루가 추위에 떠는 것을 불쌍하다고 동정하면, 교사는 대뜸 어린이들에게 이렇게 고향을 질러야 한다는 것이다. “이 바보 같은 녀석들아, 저것이 죽은 나무 막대기일 뿐이라는 걸 모르니?”

타일러는 이 이야기에서 머리 속에는 온통 돈과 지위, 안락함과 같은 생각들만 가득 차 있는 동시대 영국 속물들의 전형을 발견한다. 앞서 언급한 뮐러나 아놀드와 마찬가지로 타일러 역시 문명의 진보라는 것이 결국 이처럼 편협한 부르주아 문화를 만들어 낸다고 확신하였다.⁴⁰⁾ 그러므로 키펜베르크는 타일러의 애니미즘 개념이 서구 유럽 부르주아들의 속물 근성과 유물론적 세계관에 대한 비판을 제시하기 위하여 고안되었다고 해석한다. 실제로 타일러는 《원시 문화》에 실린 ‘애니미즘’ 항목의 말미에서 이렇게 말한다. “세상의 위대한 종교들을 편협하고 적대적인 집단들로 나누는 구분은 가장 심대한 균열, 즉 애니미즘과 유물론을 나

36) 다만 타일러가 1871년에 출판한 저서 《원시문화(Primitive Culture)》에서 제시하였던 ‘문화(culture)’에 대한 개념 정의는 미국 인류학계에서 아직도 널리 인용되는 편에 속한다. (Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell, 2000, p.15.

37) Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vols, London, John Murray, 1871.

38) Hans Kippenberg, *Discovering*, p.58.

39) 타일러는 이 글을 당시 대중과학 잡지였던 *Fortnightly Review*에 기고하였다.

40) Hans Kippenberg, *Discovering*, p.59.

누는 구분에 비하면 너무나도 피상적인 것일 뿐이다.”⁴¹⁾ 따라서 타일러가 애니미즘을 제창한 것은 근대 유럽 사회의 유물론적 경향을 비판하는 맥락에서 읽어야 한다는 것이 키펜베르크의 주장이다.

또한 키펜베르크는 타일러의 잔존물(survival) 이론에 대해서 재해석의 여지가 있다고 보았다. 일반적으로 타일러에 대해서는 진화론적 인류학자, 그래서 인류의 초기 상태를 현존하는 부족 사회의, 이른바 원시인(primitive)들과 유사하거나 동일한 것으로 보았다는 평가가 주류를 이룬다.⁴²⁾ 하지만 키펜베르크는 타일러의 잔존물 이론을 당시 유럽 지식인들 사이에 널리 퍼져 있던 쇠퇴(degeneration) 이론을 비판하는 맥락으로 읽어야 한다고 주장한다. 즉 잔존물은 아득한 고대 문명이 쇠퇴하고 난 뒤에 남은 화석과 같은 찌꺼기가 아니라, 현재에도 여전히 싱싱한 생명력을 가지고 있는 어린 가지와도 같다는 것이다.⁴³⁾ 왜냐하면 인류의 정신적 구조의 동일성에 바탕을 두고 있는 것이 영적 존재에 대한 믿음이라면, 그러한 믿음에 토대를 두고 형성된 애니미즘은 극복되어 없어질 것이라기보다는 현재 유럽의 발달된 문명인들의 사고에도 여전히 영향을 미치고 있을 것이기 때문이다.

따라서 타일러의 작업에서는 근대 유럽 문명 가운데에서 원시 문화의 잔존물을 발견하는 것이 근본적인 중요성을 지니고 있었다. 말하자면 타일러가 보기에 잔존물은 이미 죽어버린 실천 행위들이 아니었으며, 심지어 강력한 재생의 불씨를 간직한 경우도 있다는 것이다. “언젠가 낡은 사고와 실천들이 갑자기 다시 터져 나올 것이다. 그러면 이들을 이미 오래 전에 죽어버렸거나 현재 사멸해 가는 과정에 있다고 생각했던 사람들은 깜짝 놀랄 것이다. 여기서 잔존(survival)은 재생(revival)이 될 것이다.”⁴⁴⁾ 잔존물의 문화적 생명력에 관해 타일러가 관심을 가

41) William Lessa and Evon Vogt eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approaches*, New York, Harper & Row, 1979, p.19.

42) 키펜베르크는 타일러가 ‘원시인’이라는 용어를 사용한 것에 대해서 색다른 해석을 가하고 있다. 그에 따르면, 타일러 당시에 원시라는 용어는 오늘날과 같이 그렇게 경멸적인 의미를 담고 있지 않았다고 한다. 이 용어는 쇠퇴 이론에 대항하여 이들 원시인들의 생활 방식이 원초적인 것임을 표현하기 위해서 사용되었다는 것이다. 그래서 발달된 근대 문명과 대비하기 위해서 사용되었던 또 다른 용어들인 야생(wild), 미개(barbaric)와는 달리, 원시(primitive)는 열등함을 강조하는 어떠한 의미도 가지고 있지 않았으며, 인류의 생활 방식에 들어 있는 구조들의 초기 모습을 나타내었다는 것이다. (Hans Kippenberg, *Discovering*, p.53.) ‘원시’, ‘원시 문화’, ‘원시 사회’ 등의 용어가 서구인들의 담론 속에서 차지하는 위치를 다루는 연구로는 다음의 것이 있다. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society*, London, Routledge, 1988.

43) Kippenberg, *Discovering*, p.62.

졌다는 것은 당시 영국과 유럽 각지에서 유행하던 심령술 협회의 활동에 관하여 조사하였다는 점에서도 잘 드러난다.⁴⁵⁾

요컨대 키펜베르크의 해석에 따르면, 타일러의 잔존물 개념은 원시인과 문명인의 간극에 가교를 놓는 것이었다. 즉 잔존물 개념을 보다 적극적인 방식으로 평가하면, 한편으로는 야만인들을 합리적 사고가 결핍된 어린 아이와 같은 존재가 아니라, 보다 더 철학적인 존재로 간주하게 된다. 왜냐하면 애니미즘은 꿈이나 병, 죽음, 불운과 같은 현상들을 설명하는 일종의 자연 철학으로 이해될 수 있기 때문이다. 다른 한편으로 잔존물 개념은 근대의 문명화된 문화 속에도 원시 문화가 현존하고 있음을 나타낸다. 즉 근대 사회의 자화상은 생각보다 훨씬 더 모순적이고 다채로운 모습으로 존재한다는 것이다. 왜냐하면 원시적인 관점과 행위들이 그 속에 현존하고 있기 때문이다. 이처럼 키펜베르크는 타일러의 애니미즘 이론이나 잔존물 이론이 진화론적 공식을 토대로 하여 형성된 근대 서구의 자민족 중심주의적 타자 인식이었다는 기존 평가를 부정하면서, 타일러 역시도 밀러와 마찬가지로 근대 서구 사회에 대한 문화비평적인 인식 하에서 원시 문화를 재등장시켰다고 평가한다.

3. 반 텔 레우

1950년에 창립된 세계종교학회 제1대 회장을 역임한 네덜란드의 종교학자 게라르두스 반 텔 레우(Gerardus van der Leeuw, 1890-1950)는 종교현상학의 개척자라 불린다. 1933년에 《종교현상학》을 출판함으로써 이 용어가 일반화되었기 때문이다.⁴⁶⁾ 한 때 종교현상학이라는 용어가 종교학 전체를 대신하는 명칭으로 사용된 적도 있을 정도였으므로, 반 텔 레우는 루돌프 오토나 멀치아 엘리야테와 더불어 종교학에 지대한 영향을 끼쳤다고 보아도 좋을 것이다. 하지만 종교현상학은 종교학이 경험과학으로서 갖추어야 할 학문성을 망각하게 만들고, 기독교 신학과의 차별성을 흐리게 한다는 비판이 제기되면서, 반 텔 레우의 종교학 역시 비판적인 평가를 받게 된다.⁴⁷⁾

44) Hans Kippenberg, "Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development", Arie Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making*, p.301.

45) *Ibid.*, p.304.

46) Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, London, Allen & Unwin, 1938.

47) 가령 윌터 캅스와 같이 엄격한 방법론을 갖춘 학문으로서 종교학을 정초하고자 하는 이들은 반 텔 레우의 저술이 방법론적이지도 현상학적이지도 않다고 본다. 반 텔 레우의 저술은 "그

이러한 흐름에 반해서 정진홍은 반 텔 레우의 신학이 종교학화를 지향하였던 점과 그것이 그의 실존적 동기에 바탕을 둔 새로운 언어의 모색이었다는 점을 중요하게 지적하였다. 즉 반 텔 레우는 “기존의 신학은 정통적인 고백의 신학이든, 휴머니즘적인 윤리신학이든, 한결같이 기독교 자체를 위한 변증론이든가 선교학의 범주에 들 수는 있어도, 그것이 당대의 새로운 세계, 곧 급격한 전통의 붕괴와 세계에 대한 새로운 이해(고대 및 비문자 문화의 대두를 포함하는)를 수용하는 물음과 해답일 수는 없다”⁴⁸⁾고 판단하였기 때문에, 종교학을 제창하였다는 것이다. 그리고 이것은 반 텔 레우로 하여금 당대의 문화 상황에 대한 비판적인 진술로 나아가게 하였다는 점에서, 비록 그가 명시적으로 사용한 용어는 아니었지만, 충분히 그의 종교학은 문화비평이라는 큰 맥락에서 재평가할 수 있다는 것이다.

물론 반 텔 레우가 전통적인 기독교 신학의 언어가 일종의 방언에 불과하며, 인류의 모든 종교적 경험을 아우르기 위해서는 새로운 언어가 필요하다고 인식하였다는 것, 그래서 종교학의 언어로 인류의 종교사를 재서술하려는 의도를 가지고 있었다는 해석은 문화비평적인 안목에서 종교학의 역사를 다시 읽고자 하는 시도로서 충분히 긍정적인 의미를 지닌다. 하지만 그가 목도한 당대 유럽의 문화적 정황이 어떤 것이었는지를 설명하기에는 부족한 감이 있다. 우리는 이 점을 키펜베르크의 재해석을 통해서 보완하고자 한다.

먼저 키펜베르크는 반 텔 레우가 루시앵 레비-브뤼엘(Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939)의 관점을 종교학에 도입한 까닭에 주목하였다. 키펜베르크에 따르면 반 텔 레우가 레비-브뤼엘의 ‘원시 심성’ 개념을 도입하면서 의도한 것은 바로 유사한 현상이 문명화된 유럽 사회에서도 발견할 수 있다는 점을 강조하기 위해서였다. 말하자면 민속 노래나 꿈, 그리고 서정시에서 발견되는 것은 원시 심성의 사유 형식인 ‘신비적 참여의 법칙’과 유사하다. 그러므로 근대 문명인으로서 우리 자신을 제대로 이해하기 위해서는 근대화 과정에서 우리가 상실한 것이 보존되어 있는 고대 종교와 같은 과거의 문화나 원시 사회와 같은 이방의 문화에서 배워야 한다는 것이다. 결국 반 텔 레우는 근대 계몽주의의 세계관에 대한 비판으로서 비합리주의를 긍정적인 것으로 평가하였다고 볼 수 있다.

키펜베르크의 반 텔 레우 해석에 동의하는 논자들은 반 텔 레우가 원시 심성에 관한 연구를 소개한 것은 당시 유럽, 특히 네덜란드의 특수한 상황과 연관되어 있다고 해석하였다.⁴⁹⁾ 즉 19세기 말 20세기 초 유럽의 문화에서는 진보에 대

가 취급했던 자료들에 대한 자신의 헌신적인 -예배적이라고나 할까?- 태도를 아주 의미심장하게 반영하고 있다”는 것이다. 말하자면 반 텔 레우의 종교학은 기독교 신학의 변형된 형태에 불과하다는 평가라고 볼 수 있다. (윌터 캡스, 《현대 종교학 담론》, 195쪽.)

48) 정진홍, 앞의 책, 159-160쪽.

한 신념이 퇴조하고, 계몽의 예언에 대한 회의적인 사고가 널리 퍼지게 되었다. 특히 네덜란드에서는 정치적 무관심이 증대하고, 민주주의에 대한 위협이 생겨났다. 이것은 대중의 수동성과 의회민주주의의 퇴조에서 말미암은 것이었다. 이러한 사회적 상황 하에서 근대 서구 문화의 쇠퇴와 위기를 진단하는 지식인들이 출현하였으며, 반 텔 레우도 그 일원이었다는 것이다. 반 텔 레우는 유기체적인 관점에서 문화와 사회를 정의하려는 시도를 하였다. 이것은 인간 문화와 공동체의 유기체적 성격을 원시인들의 사유와 신앙 그리고 그들의 공동체에서 찾으려는 노력으로 전개되었다. 결국 반 텔 레우에게 원시 심성은 서구 사회를 비판하는 해석적 모델이었다는 것이다.⁵⁰⁾

한편 키펜베르크는 반 텔 레우의 작업이 서구 지성사의 측면에서도 마땅히 재평가되어야 한다고 주장한다. 즉 당대의 비판적 지식인이었던 반 텔 레우는 게오르그 루카치(Georg Lukács)나 에른스트 블로흐(Ernst Bloch), 그리고 막스 베버(Max Weber)와 같은 중부 유럽 지성계의 전통 안에서 근대 사회에 대한 비판적인 해석을 가하였다는 것이다. 키펜베르크는 반 텔 레우가 합류하고 있는 당시 유럽 지성계의 근대성 비판은 근대의 합목적론적인 사고 방식에 저항하면서 개인적인 것, 환상적인 것, 이국적인 것, 나아가서 그로테스크한 것을 옹호하는 지식인들의 낭만주의 전통과 맥을 같이 한다고 보았다.

바로 이 지점에서 키펜베르크는 반 텔 레우에 대한 문화비평적 재해석을 통해서 종교학의 학문적 정신이 어디에 뿌리를 두고 있는가 하는 문제를 전면적으로 제기한다. 이것은 그의 종교학사 서술에서 지속적으로 관철되는 그의 관점이기도 하다. 즉 종교학의 학문적 정신은 계몽주의나 낭만주의나 하는 문제이다.⁵¹⁾ 이에 대해서 쿠르트 루돌프(Kurt Rudolph)는 종교학을 계몽주의의 산물로 규정한 바 있다. “종교학은 다른 인접 학문들과 마찬가지로 계몽주의의 산물이다. 이국적인 문화의 발견에 자극받은 호기심과 종교적 비판용에 대해서 저항하는 투쟁에 의해 탄생한 것이다.”⁵²⁾ 이처럼 종교학의 출현을 계몽주의와 연관짓는 사고는 조나

49) Lemmert Leertouwer, "Gerardus van der Leeuw as a Critic of Culture", Hans Kippenberg and Brigitte Luchesi eds., *Religionswissenschaft und Kulturkritik: The History of Religions and Critique of Culture in the Day of Gerardus van der Leeuw*, Marburg: diagonal-Verlag, 1991, pp.62-63.

50) Wim Hofstee, "The French Connection: Gerardus van der Leeuw and the Concept of Primitive Metalilty", *Ibid.*, pp.133-136.

51) 종교학의 출현에 계몽주의와 낭만주의가 미친 영향에 관해서는 배국원, 《현대 종교철학의 이해》, 서울, 동연, 2000, 199-201쪽 참조.

52) Hans Kippenberg, "Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik", Hans Kippenberg and Brigitte Luchesi eds., *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, p. 19에서 재인용.

단 스미스에게서 찾아볼 수 있다.⁵³⁾

하지만 키펜베르크는 종교학의 학문화는 계몽주의 및 그것에 수반된 종교비판에 있는 것이 아니라, 낭만주의적 반비평(romantischen Gegenkritik)에 의해 이루어졌다고 주장한다.⁵⁴⁾ 반 텔 레우 뿐만 아니라 종교학의 선구자들, 즉 뮐러나 티레(Cornelis Tiele, 1830-1902), 타일러 등도 칸트와 같은 이성주의로 종교를 이해하는 데에 한계가 있음을 자각하면서 자신의 학문적 연구를 출발시켰다는 것이다. 키펜베르크는 종교학의 학문적 정신이 당대의 주류적인 경향이었던 합리주의에 대한 회의에서 시작되었다고 본다. 그러므로 종교학의 문화비평적 전통은 시대적 상황과 문화적 위기에 대한 비판적 성찰에 뿌리를 두고 있다는 것이 키펜베르크의 생각이다. 그리고 이러한 관점에서 볼 때 서구 종교학의 초기 역사에 등장하는 주요 이론과 저자들을 재검토하는 것이 여전히 유효한 일이다.⁵⁵⁾

IV. 결론을 대신하여: 한국 종교학사 서술을 위한 제언

이상에서 우리는 키펜베르크가 수행한 서구 종교학에 대한 지성사적 연구를 살펴보았다. 그의 종교학사 서술이 현대 종교학계의 동향과 관련하여 어떤 발언을 하고자 하는 것인지를 검토한 다음에, 키펜베르크의 독창성이 가장 돋보이는 분석 사례로서 막스 뮐러, 에드워드 타일러, 반 텔 레우에 대한 해석을 간략하게 소개하였다. 그렇다면 결론을 대신하여 이러한 키펜베르크의 논의가 한국의 종교학계에 어떤 시사점을 던져줄 수 있을 것인가 하는 문제를 간단히 거론하고자 한다.

한국의 종교학계는 이렇다 할 통사류의 ‘한국종교사’ 서술도, 한국 종교의 특수

53) Jonathan Smith, *Imagining Religion*, p.104.

54) Hans Kippenberg, "Einleitung", p.20.

55) 하지만 키펜베르크의 종교학사 서술에 대해서 비판적인 평가도 존재한다. 그 논점들을 간추리자면, ① 지나치게 지성사에 치중하여 문화사적인 관점을 결여하고 있다는 점, ② 비합리주의가 파시즘의 대두와 결부되었던 것을 간과한 점, ③ 서구 종교학과 식민주의의 관련을 지적하지 않았다는 점 등이다. (Ann Taves, "From Religious History to the Cultural History of Religion", *JAAR* 71:4(2003); Gustavo Benavides, "There Is Data for Religion", *Ibid.*; Kocku von Stuckrad, "Relative, Contingent, Determined", *Ibid.*; Kocku von Stuckrad, "From Ancient Religions to Modern Scholarship", *Religious Studies Review*, 29:3(2003)) 역사적으로 서구 종교학의 형성과 식민주의가 어떤 상호 관련을 가지고 있는지에 대해서는 다음을 참조. David Chidester, *Savage System: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, London, University Press of Virginia, 1996.

성을 반영한 ‘종교학개론’도 아직 마련하지 못하고 있는 실정이다. 그러기에 한국 사회에서 종교 연구의 학문적 전통이 형성된 과정을 추적하는 작업이 더더욱 절실하지 않은가 한다. 학문적 연구의 선배들이 지녔던 문제의식의 정체를 파악하고, 그들의 연구 궤적을 제대로 확인하는 작업은 한국 종교학의 학문성을 재성찰하고, 향후의 연구 방향을 모색하는 데에도 중요한 역할을 할 것이기 때문이다.

이러한 문제를 절감한 일군의 학자들에 의해서 1980년대 중반부터 한국 종교학의 역사를 다루려는 노력들이 지속적으로 진행된 바 있다.⁵⁶⁾ 그러나 단편적인 언급을 넘어서, 식민지 시대부터 1990년대까지 한국 사회에서 종교학이 대학이라는 제도적인 틀 속에서 정착한 과정을 전체적으로 조망하려는 시도,⁵⁷⁾ 그리고 한말과 식민지 시대에 한국 종교에 대한 연구가 시작된 초기의 역사에 관한 방대한 자료들을 수집하여 체계적으로 서술하려는 시도는 주로 1990년대에 와서야 이루어졌다.⁵⁸⁾

그런데 키펜베르크가 제시하는 지성사적 시각을 도입하게 되면 한국 종교학의 초기 역사를 재서술하는 데에도 중요한 시사점을 얻을 수 있을 것이라고 본다. 지성사의 입장에서 한국 종교학의 역사를 재구성 내지 재해석한다는 것은 무엇을 의미하는가. 무엇보다도 당대의 지식인들이 직면한 새로운 시대적 상황에 대한 지성적 성찰의 내용이 무엇이었는가를 살펴보는 것이다. 그리고 이러한 지적 작업의 과정에서 왜 ‘종교’에 관심을 가지게 되었는지를 해명하는 것이다. 한국에서 종교에 대한 체계적인 얹이 구축되기 시작하는 것은 아무래도 개항기를 전후한 시기부터라고 보아야 할 것 같다. 그렇다면 당대의 지식인들에게 최대의 관심 사항은 제국주의와 문명이라는 두 가지 얼굴을 한 근대 또는 근대성이라는 문제였을 것이다. 즉 근대 세계로의 진입이라는 상황 속에서 자신들의 지적 고민을 펼쳐야 했던 한국의 지식인들이 근대(성)에 대해서 성찰하는 과정과 종교에 대한 지적인 탐구가 펼쳐지는 과정은 서로 긴밀하게 엮어져 있었다고 볼 수 있다.

우리는 한국에서 종교학의 성립이라는 사실을 지성사적인 입장에서 반추하려면 당시 종교 연구의 중요한 축을 이루었던 선구적인 학자들의 연구와 저술을 근대 세계와 근대성에 대한 자기 인식이라는 측면에서 다시 읽어야 한다고 본다.

56) 윤이흠, <종교학 연구의 현황과 과제>, 《한국종교연구 1》, 서울, 집문당, 1986, 77-78쪽; 윤이흠, <한국 현대 종교학의 흐름과 전망>, 《한국종교연구 2》, 서울, 집문당, 1988, 21-32쪽; 류성민, <종교학 방법론 소고>, 《종교학연구》, 제13집, 1994, 87-88쪽; 윤승용, <한국종교사 서술에 대한 제언>, 《한국종교연구회보》, 제5호, 1994, 41-46쪽.

57) 강돈구, <한국 종교학의 회고와 전망>, 《정신문화연구》, 제58호, 1995, 38-52쪽.

58) 김종서, <한말, 일제하 한국종교 연구의 전개>, 《한국사상사대계 6》, 경기도, 한국정신문화연구원, 1993, 243-314쪽. 김종서의 작업은 지금까지 나온 한국 종교학의 초기 역사에 관한 연구로는 가장 종합적이며 체계적인 것으로 평가할 만하다.

그 대표적인 사례로 이능화(李能化, 1868-1943)의 경우를 생각해 볼 필요가 있다. 지금까지 종교학자로서 이능화에 관한 연구는 그의 생애에 관한 전기적 연구, 《조선불교통사(朝鮮佛教通史)》(1918)나, 《조선무속고(朝鮮巫俗考)》(1927), 《조선기독교급외교사(朝鮮基督教及外交史)》(1928) 등과 같은 한국 종교사 관련 연구 저술에 대한 개별적 연구들이 주류를 이루었다.⁵⁹⁾ 하지만 그가 왜 종교사 관련 저술에 집중하였는지, 그래서 이능화의 종교사학은 서세동점과 근대화라는 당대의 문화적 담론과 어떤 연관을 지니고 있는지를 지성사적 맥락 속에서 연구한 경우는 찾아보기 어렵다.⁶⁰⁾ 그런데 이능화의 종교사 연구가 근대화 내지 근대성에 대한 지성적 성찰과 깊은 관련을 지니고 있음은 이능화가 자신의 학문적 편력을 마감하고 불교에 귀의하게 된 연유를 술회하는 자전적 소설에서 감지하게 된다.

무능[이능화의 호]이 하루는 무료하여 화엄경 중에서 한 권을 꺼내 보니 「수호광명품」이라 그 가운데 “有頗梨鏡한데 名曰 能照니 無量無邊 諸國土中에 一切山川과 森羅萬象이 悉於中現”이라는 구절이 있었다. 무능은 이 법문을 본 뒤로 일평생에 세계를 두루 돌아 政敎風俗을 연구하여 보려던 생각은 일시에 사라져 이때부터 불어 같은 학문을 모두 내던져 버리고 불교 연구에 종사하기로 결심하고 몸을 다 조선불교계에 바쳤다.⁶¹⁾

당시 조선의 지성계를 풍미하던 사조는 우승열패와 적자생존을 사회 생활의 철칙이라고 보는 사회진화론이었다. 그리고 이 사회진화론은 근대적 사유의 표상과도 같은 것으로 여겨졌다. 위의 인용문에서 보이듯이 조선이 일제의 식민지로 전락하던 1910년 무렵에 이능화가 불교적 사유에 심취한 것이나, 이후 조선 불교계에서 독특한 위치를 점하는 거사불교운동을 주도한 것은 어쩌면 사회진화론을 필두로 하여 당시 지성계를 풍미하던 근대화의 봄에 대해 비판적 성찰을 수행한 결과로 나온 것으로 해석할 수 있지 않을까 한다.⁶²⁾ 그렇다면 이능화가 다른 어

59) 한국종교학회는 1993년도 연구 주제를 ‘이능화의 종교사학’으로 설정하고, 공동 작업을 진행하였으며, 그 결과물로 이종은 외, 《이능화 연구》, 서울, 집문당, 1994. 를 출간한 바 있다.

60) 이능화의 연구 관점에 대한 검토는 신광철의 연구에서 단초를 발견할 수 있다. (신광철, <이능화의 종교학적 관점>, 위의 책)

61) 이능화, <목우가>, 《조선불교총보》 1, 1917.3.20, ;고재석, 《한국근대문학지성사》, 서울, 깊은샘, 1991, 47쪽에서 재인용.

62) 사회진화론에 대한 비판적 인식이 조화와 관용을 강조하는 불교적 세계관으로의 경도를 낳았다는 점은 이능화와 함께 거사불교운동을 주도하였으며, 이능화의 사상을 계승한 제자였던 양건식(梁建植, 1889-1944)에게서 보다 분명하게 찾아볼 수 있다. (김복순, <양건식의 초기

편 주제가 아니라 ‘종교’, 특히 한국의 ‘종교사’에 관해서 지대한 관심을 보이고 연구한 것은 단순한 지적 호기심이나 민족주의적 의식의 발로라는 측면보다는, ‘근대’라는 용어로 집약되는 당대의 시대 정신에 대한 비판적 인식을 바탕으로 깔고 있었다고 해야 할 것이다.⁶³⁾ 따라서 개항기에 대부분의 지식인들이 사회진화론을 추종하면서 서구의 근대를 이상화하고 서구의 문물과 문명개화를 역설하였던 것을 염두에 둔다면, 거사불교운동을 통하여 불교를 재건하려 하였고, 나아가서 불교를 비롯한 제반 한국의 종교사를 저술한 이능화의 학문적 작업은 초기 한국 종교학의 학문적 정신을 근대성에 대한 비판적 성찰이라는 지성사적인 맥락 속에서 재검토할 때 반드시 거쳐야 하는 필수적인 관문이 될 것이다. ‘이능화 종교학과 근대성’이라는 문제에 관한 상세한 연구는 차후의 과제로 남기고자 한다.

<參考文獻>

- 고제석, 《한국근대문학지성사》, 서울, 깊은샘, 1991.
 배국원, 《현대 종교철학의 이해》, 서울, 동연, 2000.
 이광규, 《문화인류학개론》, 서울, 일조각, 1997.
 이종은 외, 《이능화 연구》, 서울, 집문당, 1994.
 정진홍, 《종교문화의 인식과 해석》, 서울, 서울대학교 출판부, 1996.
 강돈구, 〈한국 종교학의 회고와 전망〉, 《정신문화연구》 제58호, 경기도, 정신문화연구원, 1995.
 김복순, 〈양건식의 초기 단편소설 연구〉, 《동방학지》 제69집, 서울, 연세대

단편소설 연구>, 《동방학지》 제69집, 서울, 연세대학교 국학연구원, 1990, 286-287쪽.)

63) 이러한 필자의 해석은 1993년 한국종교학회가 이능화 연구의 결과물로 《이능화 연구》를 출판하였을 때, 당시 한국종교학회 회장이었던 정진홍이 그 머리말에서 내비친 “그[이능화]가 스스로 당대를 살아가면서 왜 하필이면 그 때, 거기에서, 다른 주제가 아니라 종교에 대하여, 그리 깊은 심정적, 학문적 경도를 하고 있었는가 하는 그의 문화적 상상력, 더 구체적으로 언급한다면 그의 문화비평적 인식의 구조를 밝혀 보고 싶은 욕심”에 대해 나름대로 화답하려는 의도를 가지고 있다.

- 국학연구원, 1990.
- 김중서, 〈한말, 일제하 한국종교 연구의 전개〉, 《한국사상사대계 6》, 경기도, 한국정신문화연구원, 1993.
- 류성민, 〈종교학 방법론 소고〉, 《종교학연구》 제13집, 서울, 서울대학교 종교학연구회 1994.
- 윤승용, 〈한국종교사 서술에 대한 제언〉, 《한국종교연구회보》 제5호, 서울, 한국종교학회, 1994.
- 윤이흠, 〈종교학 연구의 현황과 과제〉, 《한국종교연구1》, 서울, 집문당, 1986.
- 윤이흠, 〈한국 현대 종교학의 흐름과 전망〉, 《한국종교연구2》, 서울, 집문당, 1988.
- 정진홍, 〈한국 종교학의 과제와 전망 -새로운 “지도 그리기” 를 위하여〉, 《종교연구》 제8집, 1992.
- 라인하르트 코젤렉, 한철 옮김, 《지나간 미래》, 서울, 문학동네, 1998.
- 제리 무어, 김우영 옮김, 《인류학의 거장들》, 서울, 한길사, 2002.
- Capps, Walter, 《*Religious Studies: The Making of a Discipline*》, Minneapolis, Fortress, 1995; 월터 캡스, 《현대 종교학 담론》 김중서 외 옮김, 서울, 까치, 1999.
- Barrett, Stanley R., 《*Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*》, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- Benavides, Gustavo, 《There Is Data for Religion》, *JAAR*, 2003.
- Bowie, Fiona, 《*The Anthropology of Religion*》, Oxford, Blackwell, 2000.
- Braun, Willi and McCutcheon, Russell T., eds., 《*Guide to the Study of Religion*》, New York, Cassell, 2000.
- Chidester, David, 《*Savage System: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*》, London, University Press of Virginia, 1996.
- Jordan, Louis Henry, 《*Comparative Religion. Its Genesis and Growth*》, Edinburgh, T. and T. Clark, 1905.
- Kippenberg, Hans and Luchesi, Brigitte, eds., 《*Religionswissenschaft und Kulturkritik: The History of Religions and Critique of Culture in the Day of Gerardus van der Leeuw*》, Marburg, diagonal-Verlag, 1991.
- Kippenberg, Hans, 〈Rationality in studying Historical Religions〉, Jeppe S. Jensen and Luther H. Martin eds., 《*Rationality and the Study of Religion*》, Oxford, Aarhus University Press, 1997.
- Kippenberg, Hans, 〈Religious history, displaced by modernity〉, 《*NUMEN*》 vol. 47, 2000.
- Kippenberg, Hans, 《*Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*》, Munchen, C. H. Beck, 1997; 《*Discovering Religious History in the Modern Age*》, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Kuper, Adam, 《*The Invention of Primitive Society*》, London, Routledge, 1988.
- Lessa, William and Vogt, Evon, eds., 《*Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approaches*》, New York, Harper & Row, 1979.